

A Festa de Santo Estêvão em Ousilhão: Agentes e dinâmicas culturais nas Festas de Inverno do Nordeste Transmontano

Fernando André Santos Camponês

**Dissertação de Mestrado em Antropologia
Culturas em Cena e Turismo**

Fernando Camponês, A Festa de Santo Estêvão em Ousilhão: Agentes e dinâmicas culturais nas Festas de Inverno do Nordeste Transmontano, 2014.

Março, 2014

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Antropologia – Culturas em Cena e Turismo, realizada sob a orientação científica da Prof.^ª Dr.^ª Paula Godinho

À minha namorada, Ana Figueiredo.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer a um conjunto de pessoas que colaboraram direta e indiretamente na realização deste trabalho. Sem pretender distinguir ninguém em particular, pois todos ocupam um lugar especial, aqui fica a minha sincera gratidão e reconhecimento:

- Aos habitantes de Ousilhão que me acolheram nos Natais de 2012 e 2013. Ao Sr. Carlos e sua esposa pela hospitalidade inexcelável. Ao Filipe, ao Romeu Fernandes e respetiva família, ao André Pereira e respetiva família, ao Sérgio Martins e respetiva família, ao Orlando e Pedro Diegues, ao Sr. Nélson pela amizade e cordialidade em responder às minhas perguntas.

- À minha orientadora a Prof.^a Dr.^a Paula Godinho pela sua incansável ajuda. Pelas sugestões bibliográficas, pela leitura crítica do texto, e sobretudo pelo seu entusiasmo, que me incentivou nos momentos de dúvida.

- Aos meus pais que sempre me apoiaram.

- À minha namorada Ana, a quem dedico este trabalho, e que me acompanhou nos bons e maus momentos, nos altos e baixos, sabendo sempre encorajar-me.

A todos eles fica o meu sincero e eterno agradecimento.

A Festa de Santo Estêvão em Ousilhão: Agentes e dinâmicas culturais nas
Festas de Inverno do Nordeste Transmontano

Fernando André Santos Camponês

Dissertação de Mestrado em Antropologia
Culturas em Cena e Turismo

Março, 2014

PALAVRAS-CHAVE: património cultural, politização cultural, agentes, desenvolvimento, turismo, identidade.

RESUMO: O presente trabalho pretende problematizar o papel dos agentes externos nas Festas de Inverno do Nordeste Transmontano, nomeadamente nos processos de objectificação cultural (Handler, 1988). Projetadas para o exterior através do papel dos *media*, que têm vindo a filmar estas celebrações desde a década de 80, atualmente apresentam formatos de espetáculo turístico-cultural, bem como constituindo modalidades para pensarmos os processos de mercadorização, patrimonialização e turistificação cultural. Estas festas são dos principais recursos de emblematização da região Transmontana, servindo aos organismos do poder local interesses político-eleitorais, que vêem naquela uma forma de veiculação simbólica/ideológica, e encaram a sua aplicação (através de políticas culturais patrimoniais), como fonte de rentabilidade económica, pelo aumento de fluxos turísticos. Neste contexto, a Festa de Santo Estêvão em Ousilhão (durante a qual realizei trabalho de campo nos meses de Dezembro de 2012 e 2013) é um terreno a partir do qual a cultura local se configura em vários planos articulados, um momento para perceber a mudança, os seus agentes e as relações entre os locais com os poderes locais, e outras empresas culturais.

KEYWORDS: cultural heritage, politization of culture, agents, development, tourism, identity.

ABSTRACT: This paper intends to discuss the role of external actors in the Nordeste Transmontano's winter Festivities, particularly in the cultural processes of objectification (Handler, 1988). Projected outward through the role of the *media*, who have been filming these celebrations since the 80s, currently present touristic-cultural show formats, as well as constituting modalities for thinking processes of mercadorization, patrimonialization and cultural touristification. These celebrations are one of the main resources for the emblematization of Transmontana region, serving local power entities with political and electoral interests, who see it as a form of symbolic/ ideological placement, and face their application (through cultural and patrimonial policies) as a source of economic profit because of the increase in tourist flows. In this context, the Santo Estêvão's Festivity in Ousilhão (during which I conducted fieldwork – December 2012 and 2013) is a ground from which local culture is programed in various articulated plans, a moment to notice the change, its actors and the correlations between the local population and the local authorities and others cultural entities

Índice

Introdução.....	1
Capítulo I: Enquadramento teórico.....	5
I.1 O conceito de cultura.....	5
I.2 Ousilhão: um contexto em mudança.....	8
I.3 O espaço e o tempo globalizados.....	11
I.4 As Festas em 4 tempos.....	12
I.5 Problemática.....	24
I.6. Objetivos/Pressupostos.....	25
I.7. Métodos.....	26
Capítulo II: Contexto sócio-cultural.....	29
II.1 Uma História da comunidade.....	30
II.2 A Festa de Santo Estevão em Ousilhão.....	33
II.3 Atores da Festa.....	34
II.4 Sequência Ritual.....	36
II.5 Mudanças no segmento ritual.....	39
Capítulo III: Agentes, textualizações e contextos de produção.....	40
III.1 O período republicano.....	42
III.2 O Estado Novo e o Processo de Folclorização.....	45
III.3 O Processo de transição democrática e a antropologia.....	53
III.4 Filmes sobre as Festas de Inverno.....	54
III.5 O domínio das artes no universo ritual transmontano.....	58
III.6 O papel da Antropologia e dos Notáveis Locais.....	60
Capítulo IV: As autarquias enquanto agentes secundários?.....	66
IV.1 Politização cultural.....	69
IV.2 Políticas culturais: Breve incursão.....	71
IV.3 As políticas da Unesco.....	76
IV.4 Bragança ligada à máscara: O património imaterial nas políticas culturais...77	
IV.5 Património cultural: Incursão conceptual.....	82
IV.6 Patrimonialização e seus agentes.....	85
Capítulo V: Cultura e desenvolvimento: O turismo como motriz.....	89
V.1 A construção turística do Nordeste transmontano.....	93

V.2. Turismo e Património: <i>A mercadorização da diferença</i>	96
Capítulo VI: Um estudo de caso: A Festa de Stº. Estêvão em Ousilhão...	99
VI.1 Textualizações: (re) imaginar a festa.....	101
VI.2 Exportação Ritual: da comunidade para o espetáculo turístico-cultural....	107
VI.3 Emblematização identitária	108
VI.4 O uso da máscara no tempo: pistas para pensar a mercadorização.....	111
VI.5 “A Festa é do Povo: visões locais em torno do visitante informado.....	113
Capítulo VII: Conclusão.....	116
Referências Bibliográficas.....	121

Introdução

As Festas do Ciclo de Inverno do Nordeste Transmontano têm sido largamente tematizadas por antropólogos e etnógrafos. (Pereira, 1973; Godinho, 2010; Raposo, 2004; Tiza, 2004; entre outros). Este interesse disciplinar deve-se a um conjunto de particularidades, que tornam o objeto de estudo num terreno adequado para discutir as questões de *objectificação cultural* (Handler, 1988). Este processo está associado a três fases: (1) ao modo como na ideologia nacionalista a nação é vista como um objeto, (2) à formação de determinados traços da cultura popular são transformados em coisas discretas que devem ser estudadas, catalogadas e exibidas, e (3) ao modo como, depois de reinterpretada a cultura popular, se transforma em património, algo de que a nação e/ou os grupos têm a propriedade, um objeto que literalmente possuem e que é indispensável à sua existência. (Leal, 2010:130).

O pano de fundo é um contexto social em que a *cultura* apresenta um corpo de conhecimento multifacetado, e um lugar conceptual que não pertence apenas a eruditos, nomeadamente a antropólogos: “O monopólio da cultura aparentemente dilui-se e deu lugar a um novo cenário onde vários actor actuan, académicos, eruditos, media, políticos, mediadores locais (associações ou indivíduos), agentes turísticos e populações locais” (Raposo, 2002:2).

De actores populares ou participantes, a organizações e instituições promotoras e difusoras dos eventos, a mediadores culturais (etnógrafos, mediadores e notáveis locais, intelectuais e artistas regionais e nacionais), aos poderes locais e regionais instituídos (eclesiásticos e civis), e ainda a diversas audiências (locais, emigrantes, turísticas, académicas ou artístico culturais) (Raposo, 2003:46), constituem-se novas visões e apropriações sobre as festas. São estes agentes que contribuem (de formas diferenciadas, é certo), para a mercadorização destes itens culturais¹. Tendo passado por um processo de revitalização (Boissevan, 1992), as festas refletem um conceito de *cultura*, que se assume um “lugar” de confronto, tensão, disputa, consenso e negociação. (Raposo, 2002:2), pela dimensão política que se reveste. Paulo Raposo afirma que:” Inventada e encenada em termos de autenticidade, a «cultura» tornou-se num dos maiores bens da indústria turística (...).” (Raposo, 2004:7).

¹ “A ironia é que a tradição preserva-se enquanto comercializada e mercantilizada. A busca de raízes acaba por produzir uma imagem, um simulacro, um *pastiche*”. (Harvey, 1989:303, tradução livre)

É portanto necessário perceber que estas festas ganharam uma nova energia, através da ação dos eruditos locais nos movimentos de retraditionalização e patrimonialização, como afirma Paula Godinho: “ As festas do ciclo de Inverno ganharam uma pujança inaudita, explicável quer pela vontade local de festejar, quer pela centripetia, adquirida pela própria celebração em relação aos que estão fora, quer, finalmente, pela ação de promoção por parte de eruditos, de dentro e de fora, envolvidos num mais vasto movimento de retraditionalização e patrimonialização” (Godinho, 2009:47).

A palavra *cultura* assume desta forma várias facetas, que revelam processos nos quais os agentes se vêm envolvidos, como os de, *folclorização* (Branco, 1999), *re-traditionalização* (Leal, 2000), *objetificação* (Raposo, 2004;2009;2011), *mediatização* (Godinho, 1995,1998,2010), *turistificação* (Pereira, *et al*, 2006), e *patrimonialização* (Costa *et al*, 2009). Estas recentes configurações no quadro das diversas festividades são um dos principais recursos de emblematização cultural da região transmontana: “ (...) as festividades do Ciclo de Inverno constituem um dos principais recursos de emblematização cultural da região trasmontana, ilustra com particular acutilância processos de revivificação, reinvenção ou mesmo folclorização da cultura tradicional popular, simultaneamente como reconfiguração das identidades locais e tradição num contexto de mudança social e como processos de mercantilização daquela cultura, induzidos por entidades externas e/ou pelas próprias comunidades” (Costa, 2008:25).

Esta realidade marca a “tradição” em Ousilhão, onde saem à rua no dia 25 e 26 de Dezembro os “Máscaros”, celebrando a festa em honra do Santo Estêvão. Reminiscências das festas romano-célticas² de comemoração do solstício, estas festas que outrora foram exclusivamente pagãs, viriam a ser cristianizada³ pela igreja católica⁴. Nos últimos 20 anos multiplicaram-se as audiências, cruzam-se também formas culturais locais e globais. Os *media* resgatam esta festividade dos seus formatos e públicos anteriores, para os colocar num palco onde intervêm vários actores,

² No passado pagão, romano e celta, terão sido dedicadas ao culto do sol e a outros deuses; as Saturnálias, a Saturno, protector da agricultura, e as Juvenálias (...). Com o advento do cristianismo, haviam de ser sabiamente adoptadas pela Igreja que lhes conferiu um carácter de sacralidade cristã, na tentativa de aproveitamento dos ritos tão fortemente enraizados pelo povo que o seu aniquilamento se afigurava missão impossível.” (Tiza, 2004:113)

³ Como afirma Paula Godinho: “Na sociedade ocidental, o cristianismo tornou-se a forma hegemónica, da concepção festiva, ao longo dos últimos milénios.” (Godinho, 2010:223)

⁴ Essa cristianização introduziu elementos atualmente detetáveis no segmento ritual: (1) festa em honra de um mártir cristão – o St. Estêvão, (2) missa em honra do santo, (3) peditórios que em parte revertem a seu favor, (4) bênção religiosa na transmissão de poderes da mordomia.

constituindo uma “ (...) bricolage de diversos e transitórios grupos, sujeitos e agentes” (Raposo, 2003:46). Na obra *Ritual, Performance, Media*, Felícia Hughes-Freeland afirma que: “ A análise contemporânea da acção ritual e da performance exige que olhemos para a diversidade dos «públicos» que possam estar presentes em qualquer evento em particular, delineando os seus papéis específicos e posições sociais. Públicos crescentemente mais heterogêneos interpretam acções rituais de múltiplas formas, criando por vezes novos dilemas para a comunicação intercultural” (Hughes-Freeland, 1998:3, tradução livre).

Através de um olhar localizado, estas festas de Santo Estêvão em Ousilhão, permitem interpretar as novas dinâmicas caracterizadas por processos e políticas, que abarcam diferentes lógicas e interesses, onde intervêm múltiplas estratégias identitárias. Se “As etnografias contemporâneas não são mais do que reposições inteligíveis de fragmentos culturais dispostos sobre as realidades sociais, políticas e económicas, locais e globais, que os sustentam” (Cardeira da Silva, 2009:279), urge referir também como é que essas etnografias ajudam a descodificar a teia de relações e interesses em torno das festas, e em que moldes contemporâneos se efectuem os processos de objectificação cultural, de forma a que, “As etnografias tornem a cultura e o património inteligíveis” (Cardeira da Silva, 2009:279).

As suas personagens, os “máscaros” surgem-nos como mecanismos para desvelar a mudança (Godinho, 2012:57), possibilitando que estas manifestações do passado sejam usadas como recursos culturais para construir as identidades do presente (Peréz, 2003). É preciso pois, um *olhar dilatado no tempo* (Godinho, 2012:54), e uma etnografia que seja sensível à natureza histórica em que vivemos (Appadurai, 1996:92), para uma análise atenta a este contexto de mudança, e de *mundialização da cultura* (Warnier, 2000). A nova concepção mediática da festa com a projecção da aldeia para um nível translocal, e com o investimento de notáveis locais nas festividades, confere a estas celebrações um momento exemplar para perceber a mudança, os seus agentes e relações entre o local e o global (Godinho, 2006:39).

O presente trabalho procura então perceber a importância dos agentes socioculturais (notáveis locais, cientistas sociais, associações locais, *media*, juntas e autarquias⁵), que têm constituído papel fulcral nas novas dinâmicas das Festas do Ciclo

⁵ Desta forma, as autarquias locais têm hoje um papel cada vez mais importante e decisivo no desencadear e na coordenação de processos de desenvolvimento local e regional (Silva e Neves, 1993).

de Inverno dos Doze Dias do Nordeste transmontano, colocando-se localmente como mediadores entre escalas da realidade.⁶ Por outro lado, perceber como é que a comunidade local interage com este grupo de agentes.

Olhar para estes agentes é reflectir sobre a natureza da constituição de tais festas, problematizando os trânsitos entre centro e periferia, global e local, isto é, as entidades que (re) constroem, regulam e reivindicam a “tradição” que foi ganhando novos contornos. Cruzam o edifício social não só estes agentes, mas também os meios pelos quais perpetuam as respectivas festividades. Por um lado as políticas culturais autárquicas (sobretudo as ligadas à preservação do património material e imaterial), que possibilitam determinar as circunstâncias em que os recursos culturais aqui presentes, são usados como forças, poderes e trunfos no espaço social em que estão em jogo, bem como a condição, posição e trajetória dos respectivos actores. (Silva, 1994:62). Esses agentes desenvolvem acções em prol da cultura recorrendo ao património cultural local, operando uma inversão dos termos de, “isolamento”, “marginalidade”, e “interioridade”, em que palavras como “tradição” e “raízes” ganham uma relevância central na (re) criação real ou imaginária de particularidades e diferenças culturais a nível local, regional e nacional. A identidade cultural manifestada nestas festividades passa a ser repensada e refocalizada, pois a: “Produção de fenómenos que contribuem mediante a representação ou reelaboração simbólica das estruturas materiais, para a compreensão, reprodução ou transformação do sistema social, ou seja, a cultura diz respeito a todas as práticas e instituições dedicadas à administração, renovação e reestruturação de sentido” (Canclini, 1983:29).

Por outro lado, a Festa de Santo Estêvão em Ousilhão que se realiza nos dias 25 e 26 de Dezembro, faz emergir o verdadeiro sentido da *tradição*. Os laços de amizade entre a população, a entreaajuda comunitária, e o convívio, fazem deste, o momento de celebração em família. Revêem-se os emigrantes que voltam para a festa, os locais que trabalham nas grandes cidades e mantêm uma relação pendular com a aldeia, revivem-se momentos do passado em longas conversas, consubstanciam-se os tempos de lazer e o festivo.

⁶ “Os agentes ou os profissionais das empresas culturais e identitárias, colocam-se localmente como mediadores entre escalas, o que implica competências de tradução, linguística e cultural, e de acessibilidade, por activação de redes sociais e políticas de alcance extra local” (Agier:2001:15)

Numa das minhas estadias no terreno (no Natal de 2013), um informante chamava-me a atenção para o seguinte:

“Quereis saber o verdadeiro sentido desta festa? Então ides ouvir, ou ver aos livros que lêis, as quadras que os moços proferem na ronda das Boas Festas, ou nas das Alvoradas! Lá está o verdadeiro sentido da festa!” (João, 40 anos, Funcionário Público).

Nas quadras alusivas à ronda das Boas Festas, que se realiza no dia 25 podemos ler: “Muitos anos vivam nelas, os senhores que nelas moram”, ou ainda, “Muitos anos vivam nelas, as mulheres com os seus maridos”. Podemos interpretar que estas fazem uma clara referência à longevidade de anos de vida dos vizinhos visitados, e congratulados com estas quadras, bem como a comunhão matrimonial dos mesmos. A festa é portanto um momento ímpar para a comunidade local, pois ela permite, pela sua componente socializadora, e inclusora (pois nela participam mulheres, crianças, casados, solteiros, e não só rapazes solteiros como antigamente), a instauração de uma esfera familiar, onde a população local se integra comunitariamente a quatro dimensões: geracional, socialística, moral e religiosa.

Desta forma, a festa joga-se em duas dimensões⁷: uma dimensão que nos remete para as *políticas de identidade*, na qual identificamos o papel de vários agentes ao longo deste trabalho, e por outro, a dimensão local das *práticas culturais*, que atesta o universo de solidariedade, amizade, e convívio comunitário.

Capítulo

I

Enquadramento teórico

I.1. O conceito de cultura

Não querendo traçar com exaustividade o conceito de *cultura*, em volta do qual se edificou toda a disciplina da antropologia (Geertz, 1973:4), irei problematizar

⁷ No capítulo final irei clarificar esta ideia.

algumas linhas orientadoras que situem o debate para o entendimento das dimensões acima descritas, nomeadamente sobre o conceito de cultura popular para alguns autores.

Como sinaliza E.P.Thompson, “o próprio termo cultura com sua invocação confortável de um consenso, pode distrair nossa atenção das contradições sociais e culturais das fracturas e oposições existentes dentro do conjunto.” (Thompson, 1998:17). Já na esteira de Eric Wolf as culturas não “deviam ser vistas como dados adquiridos, integrados por alguma essência interior, uma mola real organizativa, ou um plano director, mas antes como conjuntos culturais, e conjuntos de conjuntos, continuamente em construção, desconstrução e reconstrução, sob o impacto de múltiplos processos que operam sobre vastos campos de conexões sociais e culturais.” (Wolf, 2001:313).

Roger Chartier na sua obra *Cultura Popular: Revisitando um conceito Historiográfico*, adverte para dois modelos de abordagem e interpretação da cultura popular: “O primeiro, no intuito de abolir toda forma de etnocentrismo cultural, concebe a cultura popular como um sistema simbólico coerente e autónomo, que funciona segundo uma lógica absolutamente alheia e irreduzível à da cultura letrada. O segundo, preocupado em lembrar a existência das relações de dominação que organizam o mundo social, percebe a cultura popular em suas dependências e carências em relação à cultura dos dominantes. Temos, então, de um lado, uma cultura popular que constitui um mundo à parte, encerrado em si mesmo, independente, e, de outro, uma cultura popular inteiramente definida pela sua distância da legitimidade cultural da qual ela é privada.” (Chartier, 1995:179).

O sociólogo português Augusto Santos Silva vê a cultura popular como o resultado dinâmico e alterável da interseção de vários processos de definição social de uma categoria, que é, ao mesmo tempo, analítica, ideológica, política, simbólica, social na acepção mais vasta da palavra. (Silva, 1994:11)

Na obra *Culturas Híbridas: Estratégia para entrar e sair da modernidade*, Garcia Canclini, sugere algumas pistas para o entendimento da “tradição” na contemporaneidade, resultantes da reformulação da categoria de “popular” que o autor sugere: a) o desenvolvimento moderno não suprimiu as culturas populares tradicionais, embora elas se possam ter transformado; b) as culturas camponesas (rurais) e tradicionais já não representam a parte maioritária da cultura popular; c) o popular não é monopólio dos sectores populares; d) o popular não é vivido pelos sujeitos populares

com complacência melancólica para com as tradições; e) a preservação “pura” das tradições não é sempre o melhor recurso para a sua reprodução (mercantilizada). (Canclini, 1989 [1997]:218-238).

Acrescenta ainda que a desconstrução do “popular” passa por desfazer as operações científicas e políticas que levaram à cena aquela categoria: (1) Folclore⁸, (2) indústrias culturais e (3) populismo político. (Canclini, 1989).

Ao falarmos do conceito antropológico de cultura nestas festividades, não podemos ignorar a sua componente política, pois servem aos organismos de poder local interesses político-eleitorais, que vêem naquela uma forma de veiculação simbólica/ideológica, e encaram a sua aplicação (através de políticas culturais patrimoniais), como fonte de rentabilidade económica, pelo aumento de fluxos turísticos. Esta dimensão política da cultura⁹ ajuda a compreender as diferentes formas e possibilidades de mediação (ou seja o posicionamento e o papel dos agentes), o que contribui para que: “(D)escrever culturas, se torne agora um trabalho moral, político e mesmo epistemologicamente delicado”. (Raposo, 2003:44). A antropóloga Marta Anico ao problematizar as políticas culturais portuguesas e espanholas afirma mesmo que.” Obviamente a cultura é sempre política e é sempre ideológica na medida em que traduz um conjunto de relações de poder, e muitas vezes «naturaliza» a ordem social e os valores culturais vigentes, mas tal não acontece de uma forma meramente hegemónica e impositiva, sendo antes fruto de um processo negocial” (Anico, 2009:61). Afirma também que: “A cultura não só se configura como um âmbito específico de acção governativa do estado concretizada na definição de políticas culturais de âmbito nacional, regional, ou local como também constitui uma dimensão transversal a diversos domínios de actuação pública, emergindo como uma ferramenta particularmente útil para a criação de instrumentos que permitam responder aos desafios e oportunidades suscitadas pelas novas realidades políticas, sociais e culturais que caracterizam as sociedades portuguesas e espanholas.” (Anico, 2009:66-67). Tal dimensão política permite-nos que a cultura constitua a possibilidade de integrarmos as múltiplas

⁸ “O Folk é visto [aqui na América Latina] de forma semelhante à Europa, como uma propriedade de grupos indígenas ou camponeses isolados e auto-suficientes, cujas técnicas simples e a pouca diferenciação social os preservariam de ameaças modernas. Interessam mais os bens culturais – objectos, lendas, músicas – que os agentes que os gerem e consomem. Essa fascinação pelos produtos, o descaço pelos processos e agentes sociais que os geram, pelos usos que os modificam, leva a valorizar nos objectos mais sua repetição que sua transformação.” (Canclini, 1989 [1997]:211).

⁹ Esta nova agenda é imposta pela reconfiguração das relações entre cultura e política.

dimensões do desenvolvimento¹⁰. (Silva, 2000:1). A utilidade de conservar estes conceitos, tem a ver com o fato de a *cultura* nos convidar a partir do sentido que os atores sociais conferem à sua ação, e o desenvolvimento nos centre nesta ação. (Silva, 2000:1). A valorização social do património é então protagonizada por vários agentes locais, e em particular pelos poderes instituídos, que vêem nele um conjunto de oportunidades de rentabilidade simbólica, através da legitimação das suas opções políticas bem como de rentabilidade económica, mediante a utilização do património como fator de captação de fluxos turísticos e com consequências de desenvolvimento local (Anico e Peralta, 2004:9). Tendo em conta a categoria de “património” em espaços rurais (como instrumento político cultural, e instrumento de vinculação simbólica do domínio político), somos obrigados a repensar certos espaços e objetos em função de novos usos, que por sua vez, espelham as dinâmicas do novo desenvolvimento local.¹¹

I.2. Ousilhão: um contexto em permanente mudança

A aldeia de Ousilhão contava com 496 habitantes em 1960. Em 2011, tinha apenas 123. Esta quebra demográfica deve-se a um conjunto de mudanças que afetaram o espaço rural português, em consequência do surto migratório que atingiram estas áreas. A sangria demográfica viria a conduzir ao declínio da agricultura enquanto suporte social e laboral da existência da comunidade. Os assalariados deixavam assim de ser a principal força de trabalho, o que conduziu a que a maior parte das famílias ligadas a explorações agrícolas passassem a viver de rendimentos exteriores às unidades de produção. (Baptista, 1996:47).

Esta desertificação das zonas rurais que teve início nos anos 60, afetou particularmente a zona da Terra Fria Transmontana, como afirma Orlando Rodrigues: “No início dos anos 60, a acrescer a uma conjuntura interna extremamente desfavorável (baixos salários industriais, condições de miséria nos campos), a guerra colonial e a integração europeia, criaram as condições para que a emigração em direcção aos países

¹⁰ “A natureza da distribuição do poder dentro do campo de desenvolvimento dependerá dos processos por meio dos quais as redes são formadas e das características das intervenções institucionais decorrentes do drama de desenvolvimento” (Ribeiro, 2008:111)

¹¹ “ (...) a descoberta do património pelos meios rurais traduz-se na constatação que é necessário repensar certos espaços e objectos em função de novos usos, atribuindo-lhes outras finalidades e integrá-las, mesmo que tenham sido marginalizadas durante muito tempo, nas dinâmicas do novo desenvolvimento local” (Peixoto, 2002:13-14).

ocidentais industrializados tomasse, durante esta década, enormes proporções na região da Terra Fria, uma das mais atingidas com este movimento.” (Rodrigues, 1996:388).

O contexto de desertificação veio alterar a relação dos habitantes locais com a aldeia, e que por sua vez provocou mudanças na estrutura da festa. Por um lado, o decréscimo de pessoas aumenta, o que significa uma redução no número de vizinhos, e consequentemente de rapazes que celebrem a *tradição*. Por outro lado, diminui a ligação que estes têm com aldeia, pois muitos deles regressam esporadicamente, estando desligados do contexto festivo. Esta situação foi-me alertada por um dos vizinhos na minha primeira estadia no terreno em 2012:

“Agora já não há tanta gente como antigamente. Quando fazemos as rondas não vamos a todas as casas. Algumas pessoas não querem e nós respeitamos”.
(João, 40 anos, Funcionário Público)

Como alerta José Madureira Pinto: “Não é só, entretanto, em torno da rede de relações de vizinhança que a vida local se desenrola. Para assinalar o que é específico da sociabilidade nos campos, tem de se considerar o conjunto de determinações ligadas ao funcionamento e dinâmica dos grupos domésticos e das famílias camponesas, em particular.” (Pinto, 1985:77)

Para além destas transformações na estrutura social, acrescem as políticas europeias de reestruturação do espaço rural em meados da década de 80, que reconfiguraram este espaço, tornando-o dialógico e multivocal com outros espaços.

Falamos então de uma sociedade rural¹² que procura novos contornos, (Baptista, 2009:33), onde a transição rural é associada ao declínio da hegemonia da agricultura e à identificação do espaço rural como um espaço de consumo, estando dependente da procura e de expectativas que lhe são externas (Baptista, 2009:36). Esta transição inicia-se na década de 50, e reflete o surgimento de várias mudanças nas zonas rurais: “Desde meados do século XX, os campos do país entram em processo de mudança traduzível num triplo movimento, de perda demográfica, retração dos usos agrícolas do solo e desenvolvimento de actividades turísticas” (Silva, 2008:6). Tais transformações, espelham uma *mudança rápida e excessiva* (Leitão, 2008), vindo a introduzir a

¹² “ (...) devido à sua expressão territorial, os meios rurais de organização difusa são, em Portugal, expressão cimeira de muitas das mais profundas transformações que a nossa sociedade tem registado” (Reis, 2001:7).

possibilidade das comunidades rurais patrimonializarem e turistificarem¹³ os seus bens culturais: “Tal significa que a desruralização do país, e a desagrarização dos campos abriram caminho à patrimonialização e turistificação do mundo rural”. (Silva, 2008:20).

Nesta linha Paulo Peixoto afirma que os meios rurais vivem uma efervescência patrimonial: “Os meios rurais vivem presentemente, uma efervescência patrimonial que não pode deixar de ser vista como uma reação à atomização social e ao desenraizamento causados pela aceleração da vida moderna, pela desertificação dos campos e pelo ritmo de desaparecimento dos «modos de vida tradicionais»”. (Peixoto, 2002:14).

Numa sociedade que foi mudado rapidamente nos últimos anos e onde se intensificaram os fluxos de bens e saberes, com universalizações de elementos translocais, e que no contexto local transmontano se traduziu por um esvaziamento demográfico e um forte desligamento de formas agrícolas anteriores, as respostas rituais também foram variadas (Godinho, 2012:54). Também as festas passaram por um processo de mudança onde os intervenientes anteriormente referidos contribuíram para a constituição de um novo quadro festivo com: (1) Novas modalidades de celebração do património, (2) novos catálogos emblemáticos identitários, e (3) novos processos de mercantilização da cultura.

Actualmente o mundo rural (nomeadamente o Nordeste Transmontano), evidencia no seu espaço diferentes actores, que movendo-se em escalas distintas, dinamizam estas comunidades: “ A actual configuração do mundo rural deriva, em boa medida de uma modelação feita por forças que lhe são exteriores, mediante a elaboração e concretização de políticas e medidas de desenvolvimento rural que promovem e financiam a multifuncionalidade dos campos e, inclusivamente as actividades produtivas de quem nelas habita”. (Silva, 2008:21).

Em 1953 Jorge Dias na sua obra *Rio de Onor – Comunitarismo Agro-Pastoril*, afirmava que nas sociedades isoladas e fechadas ao convívio moderno se mantinham curiosas cerimónias tradicionais destinadas a celebrar de maneira especial, os maiores acontecimentos da vida (Dias, 1953:177). Passados 60 anos da publicação desta obra, a afirmação ganha novos contornos. Se é verdade que muitas das comunidades do Nordeste transmontano transmitiram as suas formas de vida e tradições até hoje, a partir da década de 80, o papel de diversos agentes, bem como circunstâncias políticas e

¹³ “Dessa maneira pequenas zonas rurais reproduzem-se e revitalizam-se socioeconomicamente graças à patrimonialização e turistificação das mesmas” (Pereiro Pérez *et al* 2003:247)

sociais que a sociedade portuguesa atravessou, vieram dar força ao aparecimento de novas modalidades de apropriação do popular e do tradicional, (de) semantizando a festa, com a incorporação precoce de raparigas e rapazinhos, retraditionalização, exportação de elementos da performance – em forma de espetáculo, parada ou festival. (Godinho, 2010).

I.3. O Espaço e o tempo globalizados

Na linha de alguns teorizadores, a globalização é um processo social através do qual diminuem os constrangimentos geográficos sobre os processos sociais e culturais (Waters, 2002:3), intensificando as relações sociais numa escala mundial. (Giddens, 1990)¹⁴. É portanto um fenómeno político, tecnológico e cultural, além de económico, ligado ao progresso dos sistemas de comunicação, registado a partir da década de 60. A globalização é, dessa forma, contemporânea da modernização do desenvolvimento do capitalismo, e que recentemente conheceu uma aceleração.

A dimensão global que as formas culturais adquiriram, levou a antropologia a uma revisão das estratégias metodológicas e epistemológicas, sobretudo porque as relações que se estabelecem entre os fluxos culturais globais e locais, são formas de entendimento de processos de mudança nas sociedades. É portanto, nos fluxos díspares entre estas escalas que podemos apreender a dialética dos quotidianos dos indivíduos repartidos pelos grupos de uma dada sociedade. (Godinho, 2006:75).

Este panorama prende-se também com o fato da globalização, enquanto fenómeno complexo que opera a vários níveis (político, social, económico e cultural), alterar os significados da “cultura” e do “lugar”, que não constituem nas atuais sociedades elementos isomórficos. A ordem global contemporânea segundo Lash e Urry, é portanto, uma *estrutura de fluxos, um conjunto descentralizado de economias, de signos no espaço*. (Lash e Urry, 1994:280, tradução livre).

¹⁴ “A globalização pode assim ser definida como a intensificação de relações sociais de escala mundial, relações que ligam localidades distantes de tal maneira que as ocorrências locais são moldadas por acontecimentos que se dão a muitos quilómetros de distância, e vice-versa. Este processo é dialéctico porque as ocorrências locais podem ir numa direcção inversa das relações muito distanciadas que as moldaram. A transformação local faz parte da globalização, tanto como a extensão lateral das ligações sociais através do espaço e do tempo.” (Giddens, 1990:64, tradução livre).

Assim a cultura passa a ser entendida no diálogo com diferentes espaços, e não como propriedade natural, autêntica e essencializada de populações espacialmente circunscritas, uma vez que os objetos culturais de uma dada sociedade se desvincularam de localidades particulares. Este novo regime de significação cultural, reinscreve as tradições em novos contextos espaciais e temporais, resultado de uma realocação em ambientes culturais específicos. Os referentes de territorialização cultural consistem num movimento que Inda e Rosaldo (2002:10-11), denominam através de neologismo de/territorialização, em que a cultura globalizada não se restringe à cultura desterritorializada, é também, simultaneamente, uma cultura reterritorializada, na medida em que os sujeitos e objetos culturais se desvinculam de localizações espaciais específicas e se realocizam em novos cenários culturais.

Torna-se então necessário identificar nestas escalas (locais e regionais) a actuação de agentes e grupos que se tornam verdadeiros mediadores da relação de produção e consumo da cultura popular ou de tradições (Raposo, 2003), uma vez que, “o nosso mundo encontra-se em uma fase de criatividade intensa feita de múltiplas buscas identitárias, e simultaneamente de novas culturas declarativas de identidade” (Agier, 2001:17).

É portanto útil, por um lado, descrever qual o lugar das tradições e da cultura popular nestes novos contextos globalizados, e como se equaciona e quais os usos contemporâneos da cultura, nas respectivas festas, tendo em conta que os processos identitários não existem fora do contexto, e são sempre relativos a algo específico que está em jogo (Agier, 2001:9).

I.4. As festas em 4 tempos

“As festas de inverno também não progrediram numa única direcção, antes oscilaram entre momentos de suspensão, revitalização e mumificações” (Godinho, 2010:31)

As Festas do Ciclo de Inverno dos Doze Dias realizam-se em várias localidades do Nordeste transmontano, cobrindo os concelhos de Vinhais, Bragança e Mirandela. Estas surgem cíclica e ritualmente como uma função específica, apresentando três finalidades segundo Benjamim Pereira: “propiciatórias, apotropaicas e profilácticas”

(Pereira, 1973:11). Ritual milenar ligado ao solstício de Inverno¹⁵, incorporava então personagens mascaradas cuja função social seria de revitalização e dinamização da comunidade, e ao ano que se aproxima, com vista a garantir a sua prosperidade.

As estranhas e extravagantes personagens de vestimenta bizarra colorida de tons garridos, escondem o rosto com uma máscara de um *sagrado bravio* (Godinho, 2010), podendo adquirir o nome de “careto”, “careta”, “máscaro” (como é o caso de Ousilhão), ornamentadas em madeira (de castanho, carvalho, e amieiro), lata, cartão ou cabedal.

Cada uma das festas obedece a uma estrutura ritual específica (havendo rondas, peditórios, mesas comunitárias, leilões, roubos rituais, galhofas e loas), no qual o mascarado surge nas ruas no dia 25 e 26, desempenhando funções marcadamente profanas (Tiza, 2004:18). É aos jovens que cabe a organização da festa, no entanto em muitas localidades a falta deste sector etário implica que outras classes o façam.

Para compreender o papel dos agentes nos processos, dinâmicas e percursos da festa de Santo Estêvão em Ousilhão, é necessário enquadrá-la no complexo de festas de inverno, ligadas à utilização de máscaras, que foram alvo de várias objectivações etnográficas e de notáveis locais, que ocuparam lugar central para o conhecimento, e mapeamento das comunidades que se dedicavam a tais ritos, através de descrições de valor etnográfico/cultural, constituindo o assinalar de diversos estados de conhecimento, que correspondem a momentos específicos de 4 fases distintas (Godinho, 2010;2012).

De assinalar que não existem registos documentais ou orais anteriores ao século XX, que nos permitam falar do ritual com veracidade histórica, sendo Martins Pereira¹⁶, em 1908, o primeiro a falar sobre a festa em algumas freguesias de Mogadouro e Freixo de Espada à Cinta. É de ressaltar ainda, que apesar dessa referência Adolfo Coelho fora o primeiro etnógrafo a falar sobre os mascarados, no entanto num contexto circunscrito, como assevera Sebastião Pessanha: “A mais recuada referência científica aos curiosíssimos mascarados que, em quarta-feira de cinzas, ainda hoje percorrem as ruas de Bragança e de Vinhais, uns representando o diabo, outros a morte, é, ao que parece e só com respeito àquela cidade, a feita por Adolfo Coelho, em 1877, na revista *A Renascença*, doze anos mais tarde reproduzida e ampliada (...)”. (Pessanha, 1960:33).

¹⁵ “Os solstícios constituem neste contexto a temporalidade mais propícia, ao desencadear das energias necessárias ao revitalizar da vida” (Lopes, 1998:25).

¹⁶ “Esta velha usança cuja origem e antiguidade se ignoram, conserva-se ainda hoje em muitas freguesias e aldeias do concelho de Mogadouro, nomeadamente nas Quintas das Quebradas, e em Castello Branco, Vale do Porco, Bruçó, Villarinho dos Gallegos, e Villa dos Sinos, e em algumas do concelho de Freixo de Espada à cinta.” (Pereira, 1908:330).

Segundo Paula Godinho (2010;2012) destacam-se então quatro fases no que toca à temática das Festas de Inverno no Nordeste transmontano.

A primeira¹⁷ está associada a uma sociedade rural do passado, com os máscaras a ostentarem o sagrado selvagem que se aliava à máxima transgressão (Godinho, 2012:54), enquadrando-se numa certa “ritualidade localizada”, assente numa lógica de celebração do Inverno, onde traços de rito de passagem no contexto estritamente local parecem ser o núcleo central da celebração (Raposo, 2009;72).

No início do século XX¹⁸ as festas foram vagamente referidas, à excepção do folclorista regional Francisco Manuel Alves, o Abade de Baçal¹⁹ que em 1910 escreve um artigo na revista *Ilustração Transmontana*, e mais tarde retrata com maior atenção as festas nos seus onze volumes das *Memórias Arqueológicas do Distrito de Bragança*, onde apresenta uma versão historicista remetendo a sua originalidade para as festas clássicas dos gregos e romanos (Jacob, 1995;376).

O etnógrafo Santos Júnior, que fez várias incursões a Mogadouro, documentou algumas das celebrações então existentes em várias aldeias da região. O seu principal contributo no domínio das máscaras transmontanas, está patente no trabalho: *O «careto» de Valverde, o “chocalheiro» de Vale do Porco e suas máscaras de Pau* (1940). Para além destas personagens faz referência ao «farandulo» em Bemposta, ao «zangarrão» de Fornos, e ao «mascarão» ou «mascarenha» de Vilarinho dos Galegos.

Durante as décadas de 40 a 60²⁰ o discurso etnográfico era produzido em artigos dispersos, por um número considerável de publicações periódicas, revistas de vocação regionalizante ou nacional não especializadas em etnografia. (Branco, 1999:29).

¹⁷ A ênfase na cultura popular, marcada pela centralidade da problemática da identidade nacional, era nesta fase uma das principais preocupações teóricas da disciplina, como atesta João Leal: “tal como em muitos outros países europeus onde prevaleceu uma opção idêntica, a antropologia portuguesa não só se constituiu como um espaço interdisciplinar orientado para o estudo da cultura popular portuguesa de matriz rural, como essa sua orientação foi dobrada por pressupostos analíticos marcados pela centralidade da problemática da identidade nacional” (Leal, 2000:28).

¹⁸ No início da década de 30, Rodney Gallop, adido cultural da Embaixada Inglesa em Lisboa, e Kurt Schindler, professor norte-americano viriam a realizar investigação no Nordeste transmontano sobre música popular em várias aldeias, tomando contato com o universo ritual, cuja matéria lúdica e profana conservava uma enorme riqueza na área musical.

¹⁹ Criou se o Museu Abade de Baçal em memória deste investigador da cultura transmontana. Fundado em 1915 sob a designação de “Museu Regional de Obras de Arte, Peças arqueológicas e Numismática de Bragança”. Em 1925 abre ao público sob a direção do Abade de Baçal (Francisco Manuel Alves), e em 1935 (ano da sua jubilação), passa a designar-se de Museu Abade Baçal.

²⁰ Neste período, Ária Montalvão Cunha na sua obra, *Costumes Portugueses* (1956), faz uma breve referência ao «Farandulo» de Tó, nomeadamente o seu vestuário e ação. (Pereira, 1965:344).

D. Sebastião de Pessanha famoso coleccionador de arte popular e museólogo, iniciou a sua pesquisa em 1956. Três anos mais tarde detinha uma colecção de mais de quarenta máscaras recolhidas nas incursões que fez, sendo publicadas no seu livro *Mascarados e Máscaras Populares de Trás-os-Montes* (1960). Nessa mesma colecção, existem alguns exemplares da máscara de Ousilhão, aludindo o autor ao seu carácter particular²¹: “ Com referência à careta zoomórfica de Ousilhão (nºXLIV), não obstante o Abade de Baçal ter afirmado que elas eram vulgares na «festa dos rapazes», e serem usadas nalgumas regiões europeias, foi a única que consegui obter em Trás-os-Montes” (Pessanha, 1960:60).

O museólogo fixou a festa enquanto ritual de traços pagãos, demoníacos, agonísticos, onde fertilidade e renovação eram os traços realçados (Raposo, 2009:72) como descreve na seguinte frase: “ Embora com variantes que não alteram, nem as suas características fundamentais, nem o seu significado, todas estas estranhas e extravagantes personagens, envergando vestimenta bizarra, e escondendo o rosto com uma grande e horrenda máscara de madeira, representam o diabo (...). (Pessanha, 1960:20).

Esta primeira fase está marcada pela liminaridade e *communitas* ritual (Turner, 1974), podendo ter decorrido durante um tempo longo (Baptista, 1996), correspondente a uma sociedade rural agrícola bastante mais isolada e circunscrita. O papel da igreja fez-se sentir neste período, que se cruza com a história do país, e que ao longo do século XX passou pela monarquia, pela república, pela ditadura militar e pelo Estado Novo. Sob a acção ditatorial do Estado Novo, a cultura popular foi transformada em objecto de contemplação e comprazimento estético (Alves, 1997). Segundo Daniel Melo (2001), a esteticização²² percorreu um duplo caminho: incorporação de manifestações materiais em estruturas novas, e activação das suas manifestações espirituais por intermédio de agrupamentos próprios, isto tendo em conta que: “o poder político utiliza a cultura popular para adoptar e regular as condutas e modelar as modalidades daqueles mesmos dos quais ela saiu” (Besnard, 1979:62, tradução livre).

²¹ “Desde há cerca de 40 anos que as máscaras de madeira, usadas nas festas do ciclo de Inverno ou no carnaval, especialmente as de Ousilhão (Vinhais) e Lazarim (Lamego), se evidenciam e ganham algumas delas, lugar em museus” (Ferreira e Perdígão, 2003:33).

²² O “camponês esteta” (Alves, 2007) seria disso exemplo. Eram figuras típicas de Portugal que evidenciavam a pluralidade de regiões e de costumes locais, através da sua miniaturização, que exaltava a singularidade da identidade nacional face ao exterior baseada na ideia de uma nação lírica, onde até o povo mais rude seria artista (Alves, 2007).

Os notáveis do quadro local, como o folclorista Abade de Baçal, o etnógrafo D. Sebastião de Pessanha²³, e o Padre Firmino Martins²⁴, foram os únicos que teceram considerações sobre a festa, atraindo a atenção de outros investigadores, dos quais Benjamim Pereira é o caso mais evidente, escrevendo mais tarde no seu trabalho sobre as máscaras portuguesas o seguinte, em relação a Pessanha:” Não é possível falar das máscaras portuguesas sem invocar a figura de D. Sebastião de Pessanha. Foi ele o primeiro etnógrafo que levou a cabo uma recolha sistemática desse elemento cultural de tão grande interesse e importância, e que dele fez o estudo metódico” (Pereira, 1973:9).

Referência também para Azinhal Abelho poeta e etnógrafo que destaca a dimensão recreativa e teatral da festa: “O divertimento das máscaras e dos mascarados constitui uma representação bem expressiva, com aspectos teatralizados, na região de Trás-os-Montes. Recreia-se este povo no calendário dos seus folguedos com modos sarcásticos e patéticos, onde o mascarado surge não só nos tradicionais dias de Entrudo mas também fora deles, tomando nomes variados em diversas e diferentes localidades (...) tais máscaras e mascarados constituem festins de gáudio, participados pela mocidade (...) será pois um arraial de euforia, com paródias fingidas, lutas simuladas de rapazes e raparigas, aproveitando os pretextos para contactos corporais. Sempre a guerra do macho pela posse da fêmea. Outra nota a registar é a do sentido agrário desta calenda. Na comunidade transmontana, campestre por definição, os usos arcaicos conservam-se, mantendo os costumes até vir o desgaste e a influência urbana.” (Abelho, 1970:284).

A segunda fase é marcada pela desvitalização, perda do vigor festivo, com negligência ou mesmo destruição de objetos sagrados (Godinho, 2012:56), em função da aceitação de mecanismos de cristianização e de desertificação em virtude da emigração e da guerra. É uma fase pautada pelas recolhas etnográficas de Benjamim Pereira, que fez incursão no terreno das máscaras após 1968, durante dois anos. Desta pesquisa resulta o livro *Mascaras Portuguesas* (1973), o qual integra no complexo de máscaras europeias, referindo-se a elas nos seguintes termos: “De carácter ritual, cultural e profano, as máscaras europeias além do seu sentido lúdico mais sensível, apontam-se três finalidades específicas fundamentais: propiciatórias, apotropaicas e

²³ “O conjunto de máscaras portuguesas do Museu de Etnologia de Ultramar – de que este trabalho constitui catálogo – compõe-se neste momento de 66 exemplares, desse total 43 pertenceram à colecção de D. Sebastião Pessanha” (Pereira, 1973:9)

²⁴ Com os dois volumes da obra *Folklore do Concelho de Vinhais* (1929, 1938).

profilácticas, e com elas incorrem vários elementos; peditórios, rituais, comportamentos obscuros, aspersões com água e cinza, combates, danças, barulheira de campainhas e chocalhos, roubos cerimoniais, etc.” (Pereira, 1973:11). Na sua obra Benjamim faz uma descrição minuciosa de um conjunto de festas, nas quais se refere a Ousilhão, enfatizando a extravagância do comportamento do “mascaro”.

Do ponto de vista social, a guerra colonial (1961-1974), provocou um desgaste demográfico, devido ao carácter de obrigatoriedade do serviço militar, levando à desertificação de muitas aldeias transmontanas, e à perda da importância da agricultura²⁵ como assinala Paula Godinho; “As aldeias desta área vêm a sofrer alterações significativas desde os anos 60: a sangria dos movimentos migratórios, a guerra colonial que afastava deste espaço os rapazes por um período de tempo, a queda da actividade agrícola, e o envelhecimento das camadas que a ela se dedicam” (Godinho, 1995:86). Em resultado dos desbastes demográficos dos anos 60 e 70²⁶, com a suspensão, prostração ou perda de periodicidade das cerimónias, as festas evidenciavam dois traços de natureza desigual: (1) deslocação massiva de jovens (que eram os organizadores e protagonistas destas festas), e (2) a hierarquia religiosa que não fora capaz de moderar, enquadrar ou limitar a emergência e a actuação das máscaras, utilizou o seu poder para as perseguir e eliminar como assinalam vários autores (Pereira, 1908; Santos Júnior, 1940; Pessanha, 1960; Pereira, 1973; Pereira, 2006; Godinho, 2010).

Estas manifestações cerimoniais só foram mantidas pela intervenção de notáveis do quadro local, pela protecção de membros privilegiados do clero como Firmino Martins e o Abade de Baçal, e etnógrafos de renome como D. Sebastião Pessanha, ou pela aceitação de mecanismos de mutilação, transformação ou cristianização (Godinho, 2010).

A terceira fase caracteriza-se por um conjunto de recolhas, e pequenas investigações de estudantes de antropologia da Universidade Nova de Lisboa, e pelas recolhas do grupo de etnografia e Folclore da Academia de Coimbra, e ainda mais tarde pela abordagem da máscara teatral feita pelo grupo profissional do teatro Meia Preta

²⁵ “Em 1973, o sector agrícola empregava mais de 30% da população activa em Portugal, enquanto em 2001 esse valor rondava os 9%”. (Silva, 2008:7-8).

²⁶ “Devido a uma situação ao nível nacional caracterizada pelo repauperamento dos campos, pela imigração e pela guerra colonial, a década de 60 conduziu a um despovoamento do interior, que se inverteu ligeiramente após o 25 de Abril, através do retorno das antigas colónias e da desmobilização militar” (Godinho, 1995:36).

(Raposo, 2009). Compreende o período que vai desde o início dos anos que seguiram o 25 de Abril de 1974 até ao final da década de 80, sob o ímpeto de uma nova visão em torno da cultura popular, captando o interesse de antropólogos para estas regiões, como afirma Belarmino Afonso num artigo que publica na revista *Brigantia* intitulado, “A festa dos Rapazes na Lombada”: “Há regiões privilegiadas que atraem o antropólogo” (Afonso, 1981:25). Em 1974, a cineasta Noémia Delgado faz uma incursão no terreno das máscaras, da qual resulta o filme *Máscaras* (1976).

A conjuntura de mudança social²⁷ propiciada pelo fim da ditadura em 1974, possibilitou às máscaras um tempo de revitalização com a reinvenção das festividades, materializando a ideologia revolucionária: “A nação em movimento permitiu, então, um duplo encontro com o «povo real», e com o «povo etnográfico»” (Almeida, 2009:72).

É também um período ligado ao início da reformulação das identidades regionais portuguesas: “E, finalmente num processo que se inicia nos decursos dos anos 80 e 90, ligado à reformulação de identidades regionais portuguesas, as elites regionais iniciam e, ou, secundam processos de emblematização desses universos festivos como universos representativos de uma tradição regional” (Leal, 2009:87).

A redescoberta da cultura popular de um ponto de vista etnográfico, e uma vertente de salvaguarda patrimonial, são a tónica teórica deste período. No entanto, e concomitante com esta fase, algumas das festas vão desaparecendo bem como aspectos materiais ligados ao ritual: “As máscaras vão desaparecendo da nossa terra. O elemento gerador de cultura – o homem – criou novos hábitos. As máscaras morrem, vão para os sótãos ou para os museus. Outras são desfeitas pela pequenada” (Afonso, 1981:23), acrescentando que a música tradicional (gaita-de-foles, flauta e pandeira), fora vencida por sons híbridos da música importada.

A quarta e última fase prolonga-se a partir dos primeiros anos da década de 90 até à atualidade, e está associada a alterações locais, bem como a processos centrais. Há uma maior mobilidade interna, dinamizada por sujeitos locais que têm na sua maioria uma relação pendular com a aldeia (uns vivem em Bragança, Lisboa e outros são

²⁷ “Nos anos 80, a ligação à agricultura através do trabalho assalariado diminuiu drasticamente” (Wall, 1998:15).

imigrantes – no caso de Ousilhão). A dimensão mediática²⁸ que a festa atinge nos anos 90, faz multiplicar o seu estudo, com a publicação de livros e artigos em revistas e jornais locais, que vão dando conta da dimensão performática e mercantil que o ritual adquiriu.

Neste contexto gostaria de destacar alguns agentes: (1) o papel do congresso realizado em 1992 sobre as festas populares de Trás-os-Montes que congregou várias leituras sobre as mesmas; (2) o papel de antropólogos e notáveis locais que produziram textualizações sobre o contexto; e (3) a publicação de vários livros de divulgação massiva destas tradições, muitos deles decorrentes de iniciativas autárquicas ou de associações culturais e empresas que promovem o potencial turístico destas manifestações.

Em 1995 o Congresso sobre, *A festa popular em Trás-Os-Montes* viria a fornecer novos dados sobre o *corpus* festivo, reflectindo sobre diferentes localidades onde se realizam os rituais com máscaras. As suas linhas pragmáticas iam desde a importância da investigação antropológica, sociológica e histórica no nordeste transmontano, ao conhecimento deste fenómeno social em todas as vertentes, analisando e articulando as práticas actuais do presente contexto histórico. Deste congresso, várias considerações há a reter: (1) a festa apresenta-se sob vários aspectos que se conjugam paralelamente (religioso, civil, popular e lúdico) (Ribas, 1995:68), (2) a existência de mais fundos evitava que os rapazes (organizadores dos festejos), tivessem de fazer trabalhos colectivos para angariar fundos (Alves, 1995:174), (3) destaca-se a mobilidade dos agentes, que comportam outros valores estéticos, morais e éticos, sublinhando-se as correlações de força entre os diversos grupos que constituem a organização social em observação (Moraes, 1995:331), e (4) alertava-se para uma futura encenação ritual desligada das envolvências vernáculas (Jacob, 1995:386). No artigo que escreve neste congresso, João Manuel Jacob afirma em relação à escalada ritual – de Festa passa-se a espectáculo –, que: “É neste contexto que se pode (e está) a introduzir uma hierarquização formal no grupo festeiro devido ao aparecimento, em muitos casos, de especialistas da matéria, subvertendo-se o ritual de passagem e transfigurando-o em festa «vernácula», «tradicional» ou «antiga» para turista consumir.” (Jacob, 1995:387).

²⁸ “A presença de fotógrafos, profissionais de rádio, e operadores de câmara irá, condicionar, para o bem e para o mal, a natureza das acções desenvolvidas” (Lopes, 1998:113)

Em 1998 Aurélio Lopes em *Tempos Solstícios*²⁹ apresenta os pressupostos de, adequação e espetáculo, como explicações para retratar a mudança: a licenciosidade e atitudes subversivas dos mascarados foram atenuadas e domesticadas pelos *media* e turistas³⁰. Para o autor, estas mudanças constituem uma dupla interpretação: “ Mas todas estas mutações são mutações actuais, degenerações dirão alguns, adaptações dirão outros” (Lopes, 1998:265).

No mesmo ano Sofia Maciel publica, *A Máscara de Ousilhão (Vinhais) – Uma leitura antropológica e metafísica*, onde se centra na simbologia da máscara, que segundo a autora encerra uma problemática no campo da filosofia, seja pelas exigências de análise e interpretação que a sua simbologia suscita, seja por serem objectos de pensamento que induzem transformações psíquicas e sociais (Maciel, 1998). É o estudo sobre as Festas de Santo Estêvão em Ousilhão mais aprofundado e detalhado, onde a autora reflecte e teoriza acerca da natureza semântica e simbólica da máscara, que não seria um, “ mero objecto decorativo mas a expressão real do pensamento de uma comunidade” (Maciel, 1998:116).

É também no final da década de 90 que Benjamin Pereira regressa ao território das máscaras (1999-2001), juntamente com uma equipa de antropólogos que tematizam as festas sob vários prismas disciplinares. O resultado deste trabalho viria a ser publicado em 2006, com o nome, *Rituais de Inverno com Máscaras*, realçando-as como um dos documentos etnográficos mais expressivos acerca da festa popular, e uma das formas de apreender a dinâmica do Portugal rural (Pereira, 2006:15). No mesmo volume, Miguel Vale De Almeida apresenta-nos um capítulo sobre a incorporação das

²⁹ Segundo Aurélio Lopes as Festas constituem uma dupla possibilidade temporal: (1) um tempo de solstício, desencadeando a eclosão de entidades de caos, das coisas do limbo, dos seres do outro mundo, e , (2) um tempo de caos por excelência onde abunda a irreverência, a transgressão, desencadeando excessos da ordem alimentar, lúdica e orgástica (Lopes, 1998;2000).

³⁰ “Na verdade, os média regionais e nacionais descobriram nos últimos anos o bizarro exotismo destas manifestações. A presença de fotógrafos, profissionais de rádio e operadores de câmara, irá a partir daí condicionar, para o bem e para o mal, a natureza das acções desenvolvidas. Por um lado mediatiza a aldeia, torna-a conhecida, o que constitui um reforço inestimável do espírito comunitário hoje em crise. Elementos da população emigrados há vários anos são assim estimulados a “vir à terra” nessa altura, a participar e a não deixar morrer a tradição! Por outro lado, a ostentação da presença de tão ilustres visitantes irá induzir modificações a vários níveis. O costume ancestralmente espontâneo e marginal vai passar a ser coordenado pelas autoridades, nomeadamente autárquicas como as Câmaras Municipais e Juntas de Freguesia, contando com o beneplácito da Igreja. A institucionalização daí decorrente vai então pressionar a disciplinação destas práticas bem como a sua adequação moral e ética. A acção secular desencadeada pelos jovens face à comunidade como forma de afirmação social e local, vai-se transmutar num espectáculo popular, comunitário de facto, mas efectuado mais para espectador ver e...apreciar!” (Lopes, 1998:263-264)

mulheres na festa de Santo Estêvão em Ousilhão, argumentando que o fenómeno de revitalização de tradições, a criação de identidades locais em torno dos produtos ou festas, da objectificação das formas culturais, e da sua mobilização para efeitos de mercadorização, ultrapassam o âmbito específico do género (Vale de Almeida, 2006;2009:54).

Em 2004 António Pinelo Tiza³¹ escreve o livro *Inverno Magico – Ritos e Mistérios Transmontanos*. Neste livro, que resulta de uma pesquisa feita durante largos anos, o autor traça de forma pormenorizada as sequências rituais das várias festas do nordeste transmontano, bem como faz um enquadramento teórico-científico das componentes sagradas e profanas destas festividades. Na conclusão alude à mediatização destas celebrações: “O homem transmontano é profundamente religioso; exprime a sua religiosidade sobretudo nestas manifestações festivas, assumindo um modo de existência específica, que é só seu, perante o mundo, agora pela via da mediatização”. (Tiza, 2004:277).³²

Em 2009 o Instituto de Museus e Conservação, publica o livro *Museus e Património Imaterial: Agentes, fronteiras, Identidades*, no qual a primeira parte é dedicado ao estudo das máscaras e respectivas festividades. As várias contribuições surgem em linhas pragmáticas semelhantes às do livro anteriormente referido.

Podemos afirmar que Benjamim Pereira foi o “pai” da antropologia portuguesa no que toca ao estudo das máscaras transmontanas. Relativamente à produção científica antropológica Paula Godinho é uma das principais referências, apresentando um conjunto de trabalhos sobre esta temática no período que se estende desde o início 90 até à atualidade.

Em 1991 (2006)³³ com a sua tese de mestrado sobre estratégias de reprodução e situações liminares na Terra Fria de Trás-Os-Montes, a antropóloga tece importantes considerações sobre as Festas de Inverno em Varge. Chama-nos a atenção para o formato mediático que estas celebrações vão assumindo: “Por outro lado, a

³¹ Notável local. Doutorado em Didáctica das Ciências Sociais na Universidade de Valladolid, foi professor do ensino secundário e Presidente da Região de Turismo do Nordeste transmontano. Publicou vários trabalhos nas revistas *Tellus* (Vila Real) e *Brigantia* (Bragança), sobre as festas de Inverno.

³² Na quarta fase a característica eminentemente marcante das festas é o fenómeno de mediatismo com que os diferentes autores fazem referência. Decidi por isso transcrevê-las para tornar perceptível essa categoria.

³³ A publicação deste trabalho (no qual acrescenta um prefácio e um posfácio com dados posteriores), surge em 2006.

espectacularidade cerimonial do ciclo de Inverno é hoje um elemento essencial do património das aldeias, projectado para o exterior através da cobertura mediática”. (Godinho, 2006:349).

Em 1995 nas actas do congresso, *A festa Popular em Trás-Os-Montes*, adverte para as mutações relativas à constituição dos participantes na festa: “Ainda que revitalizada por influência de notáveis, seja do quadro aldeão como do citadino, que acarinham estas manifestações (...), elas foram transformadas em «Festas da comunidade»³⁴, ainda que se mantenham acopolados certos elementos da forma antiga (caretos, rondas e refeições), acrescidos de novas participações (mulheres, homens casados e crianças)”. (Godinho, 1995:86). Em 1998, no seguimento dos trabalhos que desenvolveu, publica dois artigos sobre a Festa dos Rapazes em Varge, um sobre a mordomia e reprodução festiva na revista *Arquivos da Memória*, e o outro acerca da nova arquitetura de género na revista *Cultura – Revista de História e Cultura*.

Para além destes trabalhos, registo ainda para a publicação de artigos que integraram o livro *Rituais de Inverno com Máscaras* de Benjamim Pereira (2006), e na colectânea organizada pelo Instituto de Museus e Conservação, *Museus e Património Imaterial – Agentes, Fronteiras, Identidades* (2009).

Nos últimos quatro anos Paula Godinho publica duas obras importantes, uma das quais aborda a dimensão mercantil das festas. No livro, *Festas de Inverno do Nordeste de Portugal: Patrimonialização, mercantilização e aporias da «cultura popular»*, de Paula Godinho (2010), a autora interpela as máscaras e os mascarados do ciclo de Inverno em Trás-Os-Montes. O argumento central baseia-se nas apropriações da *cultura popular* em situações diferenciadas e contemporâneas, com a coexistência e a transição entre dois tipos de conexão: das etnografias que sinalizam as cerimónias num contexto circunscrito, até à mercadorização e exportação de alguns segmentos rituais.

As Festas do Ciclo de Inverno com o crescente impato produzido pela sua projecção para o exterior, revelam e ressentem as modificações apontadas, às quais cresceram alterações locais específicas (Godinho, 2009:46).

O último livro de Paula Godinho sobre as máscaras foi apresentado em 2012, *Máscaras, Mistérios e Segredos*. Constitui uma colectânea de textos que trazem diversas contribuições das diferentes áreas das ciências sociais e humanas (antropologia,

³⁴ Transformações às quais a Festa do Santo Estêvão em Ousilhão também reflete neste período.

história, literatura, literatura tradicional, folclorismo, etologia, teatro e história de arte). Interrogam-se as máscaras em processo, a sua associação ao modernismo português - nomeadamente a Fernando Pessoa, os segredos, mistérios e enganos, e os rostos, comportamentos e a sua relação com as máscaras.

Na área da antropologia da performance, Paulo Raposo introduziu novas questões sobre as Festas, nomeadamente através da análise do carnaval de Podence, enquanto performance cultural que permite pensar, entre outras questões, os formatos mediáticos que estas têm vindo a assumir, e de que forma é que se têm transformado em vertente de espetáculo turístico. Do seu longo trabalho de campo iniciado no final da década de 90, resultou a publicação de vários artigos sobre a temática em revistas portuguesas (*Etnográfica*, 2005), e estrangeiras (*Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia*, 2011), bem como vários capítulos de livros. Em 2004, no livro *Outros Trópicos* (Silva *ed*), onde reflete a escalada ritual com a crescente presença de públicos heterogêneos (caretos, intelectuais, turistas e *media*), em 2006 para a coletânea *Rituais de Inverno Com Máscaras*, e em 2009, para a obra do Instituto dos Museus e Conservação: *Museus e Património Imaterial. Agentes, fronteiras e identidades*. Na sua obra *Por Detrás da Máscara. Ensaio de Antropologia da Performance sobre os Caretos de Podence* (2011), estão condensadas muitas das contribuições que apresentou nos artigos anteriormente referidos. O autor considera que as festas constituem novos mapas culturais e pistas para pensar o consumo contemporâneo de terrenos antropológicos, bem como fornecem elementos para questionar o que se pode designar por circulação mercantilizada da cultura popular (Raposo, 2011:64).³⁵

Por fim, registo ainda para a publicação de vários livros que se debruçam sobre a temática das festas e máscaras, sob vários prismas, alguns dos quais dando legibilidade a apropriações etnográficas (de natureza espontânea), ou mesmo de divulgação massiva. Neste domínio destacar as seguintes obras: Enciclopédia temática *Portugal Moderno – Tradições* (Brito *et al*, 1991), no qual Paula Godinho e outras escrevem um capítulo denominado “Do natal aos reis” onde se sistematiza estas cerimónias rituais. Também o conjunto de oito volumes editados pelo círculo de leitores (2002-2003), *Festas e Tradições Portuguesas*, (Barros e Costa, 2002;2003), apresenta o contexto festivo do

³⁵ “Enquanto performance cultural – se definem e se exprimem reflexivamente elementos considerados centrais da cultura local, através de sequências (mais ou menos) rituais (ou teatrais), encenadas a partir de um «texto» cultural que se supõe tradicional, mas que podem, todavia, apresentar elementos ou versões de inovação” (Raposo, 2011:65)

Nordeste Transmontano. *Máscaras em Portugal* (2003) de Helder Ferreira e Teresa Perdigão, descreve as sequências rituais das diferentes localidades onde se fazem festas com máscaras. Realçam o esforço das entidades locais na renovação da tradição como fator de manutenção das mesmas: “Da vontade das entidades locais de renovar a tradição e de reavivar a identidade local, associando o «genuíno» ao antigo, nasceu a preocupação de dar à festa, ao traje, e neste caso, à máscara, um aspecto cada vez mais perfeito, diferente, «característico» e até exótico” (Ferreira *et al*, 2003:35)

1.5. Problemática

Como se apontou, o objetivo deste trabalho é analisar o papel dos agentes/mediadores sócio-culturais nas Festas do Ciclo de Inverno dos Doze Dias no Nordeste Transmontano, tendo como estudo de caso a Festa de Santo Estêvão em Ousilhão. Partindo da periodização anteriormente referida que compreende quatro fases distintas, pretendo demonstrar que a Festa de Santo Estêvão constitui um lugar onde se cruzam vários atores e onde se “jogam” múltiplas estratégias.

Para a compreensão do papel destes agentes explorarei duas problemáticas, que constituem por um lado, instrumentos de revitalização do quadro festivo, e dispositivos de poder para os referidos agentes: (1) as políticas culturais patrimoniais, uma vez que, “A sociedade evolui no sentido de uma crescente comercialização do património” (Peralta, 2000:222), e (2) as relações de poder local que segundo Álvaro Campelo e Francisco Queiroga funcionam num duplo plano: por um lado, como intermediário entre as populações e o poder central, e por outro, como centro de decisão e de poder, em determinados sectores económicos e políticos, na aplicação dos fundos vindos do poder central, no planeamento das estratégias territoriais e de desenvolvimento. (Campelo e Queiroga, 1999:101).

Tenho também como objetivo demonstrar que na análise desses eixos temáticos (políticas culturais patrimoniais e relações de poder local), os conceitos de cultura popular, desenvolvimento, identidade e património que se articulam mutuamente, são elementos analíticos, e estruturantes da linguagem antropológica sobre este fenómeno.

Pretende-se portanto analisar a Festa de Santo Estêvão em Ousilhão através dos conceitos acima referidos, e utilizando as escalas local e global, como instrumentos

epistemológicos que nos possibilitem a problematização das relações que se estabelecem entre ambos os fluxos, e que constituem o plano de atuação dos agentes sócio-culturais nesta festa. Estamos pois, perante uma comunidade rural que sofreu nos últimos anos significativas alterações no quadro das sociabilidades. A festa tem ganho assim novos contornos, não só devido às alterações no quadro demográfico, mas também porque o ritual comunitário tornou alguns segmentos cerimoniais exportáveis. Como afirma Augusto Santos Silva: “Diferentes tempos, diferentes espaços, diferentes trajectos e condições: eis o que se cruza no quadro de interacção local” (Silva, 1994:302). Neste sentido urge então clarificar quem são os intervenientes, e a que contextos se alargaram as festas.

1.6. Objetivos/Pressupostos

Para responder ao problema formulado neste estudo: “Qual o papel dos agentes sócio-culturais nas Festas de Inverno do Ciclo dos Doze Dias?”, pretendo analisar historicamente a ação destes agentes, bem como os processos de mudança no quadro festivo. Para tal definiram-se os seguintes objetivos/pressupostos:

- a) Compreender as dinâmicas do mundo rural como espaços que procuram novos contornos (Baptista, 2009:33);
- b) Perspectivar o poder local como um exercício de poder onde intervêm múltiplos agentes;
- c) Entender as políticas culturais patrimoniais como processos sociais onde se jogam duas dimensões fundamentais das relações sociais: a cultura e o poder (Costa, 1997);
- d) Pensar o “local” enquanto ator coletivo que produz um discurso identitário, onde se valorizam e potencializam os recursos culturais em questão;
- e) Reconhecer que a cultura e o desenvolvimento são processos indissociáveis na (re) construção das identidades sociais e culturais (Silva, 2000);

- f) Perceber que novas formas culturais estão a nascer no país rural, que já não é agrícola mas ainda não é outra coisa (conversa com Fernando Oliveira Baptista);
- g) Investigar os cruzamentos entre formas culturais locais e processos culturais globais, ligados ao turismo, à mercantilização, ao uso de novos suportes mediáticos (Leal, 2010:137);
- h) Compreender que cada escala de análise (local e global) manifesta uma organização interna específica, mas uma abordagem de conjunto revela que ambas estabelecem entre si relações de interdependência;
- i) Compreender que o domínio do “social” já não é pensado como totalidade estruturada em instâncias definitivamente hierarquizadas, mas como uma teia de relações complexas, onde cada indivíduo se encontra inscrito de múltiplas formas, as quais são todas construídas culturalmente (Chartier, 1988:83);

1.7. Métodos

O Nordeste Transmontano é o contexto que a presente investigação se debruça, uma vez que o conjunto de Festas do Ciclo de Inverno dos Doze Dias ali se realiza, nomeadamente o meu objeto de estudo – a Festa de Santo Estêvão em Ousilhão. A leitura dos trabalhos de Benjamim Pereira sobre o fenómeno das Festas com máscaras (1973;2006), a par de *Festas de Inverno no Nordeste de Portugal: património, mercantilização e aporias da “cultura popular”*, de Paula Godinho (Godinho, 2010), conjugada com os livros publicados por etnógrafos locais como Francisco Manuel Alves, abade de Baçal e Belarmino Afonso (Bragança), Firmino Martins (Vinhais) e António Tiza (sobre o conjunto das festas de Inverno), forneceram o necessário enquadramento no terreno.

O interesse por esta temática resultou de várias incursões que fiz ao terreno das máscaras do Nordeste Transmontano, no âmbito das cadeiras de Licenciatura ministradas pela Professora Paula Godinho. A primeira estadia no terreno foi realizada em 2009, com vista à realização de um trabalho para a cadeira de “Poder e Sociedade”.

Apesar de versar sobre o contrabando na fronteira numa aldeia de Mogadouro, tive o primeiro “contato” com o universo ritual das máscaras, em visitas que fiz em museus locais. O fascínio pelas personagens solsticiais da região, levou-me ao terreno, juntamente com outros colegas, para estudar a festa dos caretos em Rebordelo no ano de 2010, desta feita com vista à realização de um exercício escrito para a cadeira de “Antropologia Portuguesa Contemporânea”.

Durante o primeiro ano de Mestrado em “Culturas em Cena e Turismo”, viria a dar seguimento ao interesse pelas questões relacionadas com estas festividades, nomeadamente através dos trabalhos que fiz para os seminários de “Antropologia e Desenvolvimento”, “Antropologia e Turismo”, “Antropologia e Performance”, e “Usos da Cultura”.

Em resultado do meu interesse científico, desenvolveria a minha dissertação de mestrado sobre a Festa de Santo Estêvão em Ousilhão, onde fiz trabalho de campo nos natais de 2012 e 2013, de forma a responder à questão formulada nesta investigação. Por um lado recorri à observação participante que me possibilitou confrontar as práticas e discursos em relação à Festa de Santo Estêvão. Foram também realizadas entrevistas com guião, onde procurei interpelar os participantes na festa acerca do formato mediático e mercantil que esta cerimónia tem vindo a ganhar, bem como os impactos dessa mesma mediatização para a comunidade.

Recolhi também relatos diversos sobre a festa, que foram surgindo em conversa induzida. Nas matanças, nas deslocações para apanhar lenha, ou no café, havia sempre momentos em que se discutiam aspetos relacionados com a Festa de Santo Estêvão.

No decurso da minha estadia, procedi à consulta de actas da Junta de Freguesia, que me permitiram aceder a várias informações, com relevo para um testemunho de um senhor que pretendia que a colecção de máscaras “Jaime Augusto” fosse exposta para que as pessoas de fora a pudessem admirar. Também foram consultados os arquivos paroquiais: os registos de óbitos de 1946 a 2011, e os baptizados de 1946 a 1978.

Após a minha estadia foram trocadas algumas cartas, e conversas em redes sociais com alguns habitantes de Ousilhão que visavam responder a algumas questões que surgiram com o desenrolar da investigação. Na Biblioteca Nacional de Lisboa, na Biblioteca Municipal do Palácio de Galveias, e na Biblioteca da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova explorei referências bibliográficas pertinentes

para o estudo de caso. Para além dos textos de etnógrafos locais e antropólogos, considereirei como fonte de informação um conjunto de notícias dispersas por diferentes meios de comunicação. Jornais locais (*Jornal do Nordeste*, *A Voz do Nordeste*, *A Voz de Trás-Os-Montes*, *Mensageiro de Bragança*), reportagens de algumas cadeias televisivas sobre a Festa de Santo Estêvão em Ousilhão (*Sic* e *Localvisão*), e ainda alguns sites (ousilhao.blogspot.pt, Invernocommascaras.ielt.org, Câmara Municipal de Bragança e Vinhais, progestur.net, academiaibericamascara.org). Por fim assinalar a importância de algumas revistas locais que reúnem um contributo relevante para o estudo e divulgação das Festas e que foram utilizadas como instrumento de trabalho. São exemplos, a *Ilustração Transmontana* (Alves, 1910), *Brigantia* (Afonso, 1981, 1982, 1987, 1988, 2000, 2002), e a *Tellus* (Tiza, 1996, 1997).

Este trabalho desenvolve-se em sete capítulos. Assim, procederei em primeiro lugar a uma introdução ao tema, clarificando a problemática e apresentado o estado da questão. No capítulo seguinte falarei sobre o contexto social, cultural e geográfico do meu estudo de caso, descrevendo também toda a sequência ritual da Festa de Santo Estêvão, e as mudanças no segmento ritual. Agentes e contextos de produção serão assunto a debater no terceiro capítulo. Irei fazer uma análise desses agentes tendo em conta os períodos políticos a que correspondem as respetivas textualizações. No capítulo quatro, irei problematizar o papel das autarquias locais na revitalização das festas do ciclo de inverno. Nessa abordagem os conceitos de “cultura” e “política” surgem como necessidade epistemológica de entender as dinâmicas que radicam da ação destes agentes. Serão ainda discutidos os processos de patrimonialização, os agentes que se articulam com os poderes locais nos mesmos processos, bem como uma análise às políticas culturais, tendo como estudo de caso Bragança. No seguimento desta lógica, o capítulo seguinte aborda a forma como a “cultura” é utilizada como estratégia de desenvolvimento regional. Falamos de um desenvolvimento que tem por base o turismo, e que visa capitalizar a imagem da região através dos seus recursos endógenos e sobretudo culturais. No capítulo seis as transformações, adaptações e dinâmicas da Festa de Santo Estêvão em Ousilhão serão abordadas. No sétimo capítulo abordarei, a dialética entre os conceitos de “cultura” e “política”, as escalas metodológicas de análise (globais e locais), e a distinção entre as *políticas da identidade* e as *práticas da cultura*, como roteiros indispensáveis para a problematização do objeto de estudo.

Contexto Sociocultural

O Alto Trás-Os-Montes é o contexto geográfico no qual este estudo se enquadra. Compreende os distritos de Bragança (6542,96 km) e Vila Real (4238,2 km), correspondendo em termos de ordenamento do território à antiga província de Trás-Os-Montes. O concelho de Vinhais freguesia e sede de concelho, com uma área de 694,68 Km, subdividido em 35 freguesias, pertence ao concelho de Bragança, Região Norte e sub-região do Alto Trás-Os-Montes. O concelho é limitado a norte e Oeste pelo concelho de Bragança, a sul pelos concelhos de Macedo de Cavaleiros e Mirandela, e a oeste pelos concelhos de Valpaços e Chaves.

Relativamente ao território, Vinhais (sede de concelho de Ousilhão), está integrada no Maciço Hispérico, formação antiga entrosada por rochas plutónicas. O relevo é bastante acentuado, onde correm os rios Tuela, Rabaçal, Mente e Baceiro, que desaguam no Tua e este no Douro. A rede hidrográfica contribui para um perfil fisiográfico no qual se destacam as proeminências orográficas da Serra da Coroa. De norte para sul, estende-se das vertentes setentoriais da Serra da Coroa até às cristas do Cerro de Penhas Juntas. De leste para oeste, vai do vale do rio Baceiro e dos contrafortes setentoriais da Serra da Nogueira, até ao vale encaixado do rio Rabaçal. O território situa-se entre os 400 e os 1000 metros.

É também uma região caracterizada pelos prados permanentes (lameiros), grandes extensões de carvalho negral, soutos e castanheiros, searas de trigo e centeio. Perante as condições adversas do solo e do clima, a paisagem apresenta-se diversificada.

Situada numa “região de terras altas que se desdobram em montanhas, planaltos e com uma grande extensão de prados naturais a que a população chama de lameiros” (Taborda, 1938:20-21), encontramos a Freguesia de Ousilhão. Ocupa uma área de 14,86 km, e conta com 123 habitantes de acordo com os últimos censos (2011). É delimitada pelas Freguesias de Vila Boa de Ousilhão, Vila Verde, Edrosa e Nunes. Essa delimitação é feita através de marcos ou fiéis, umas pedras de xisto ou granito que dividem as propriedades. Participa da configuração geral do quadro natural da região de Vinhais e encontra-se na região norte conhecida como *terra fria*. O planalto no qual se

íntegra é preenchido por carreiros, povoados e serras, onde dominavam os baldios e uma grande extensão de terras incultas com vegetação rasteira.

Localizada a sudeste de Vinhais³⁶ junto à estrada nacional 316, dista de 8 km, por estrada da sede de concelho. A povoação fica localizada na vertente setentorial para o rio Tuela do monte a que chamam “castro de Ousilhão”. A aldeia está dividida em 7 bairros: Bairro de Cima (onde podemos ver a exposição particular de máscaras do Senhor José Esteves), Bairro de Baixo (onde está sediada a Casa do Povo e as instalações da Junta de freguesia, a cozinha comunitária, o único café da aldeia e a sede da Associação que funciona na antiga escola), Bairro do Campo (onde está a igreja da Nossa Senhora da Alegria, bem como um vasto espaço onde se realiza no segundo Domingo de Agosto a festa em sua honra), Bairro do Fontão, Bairro da Ameã (onde estão concentrados os negócios de fumeiro local – com uma quinta particular que vende vários produtos), Bairro de Cabanelas e o Bairro do Campasso (onde está localizada a igreja matriz).

II.1. Uma História da comunidade

O povoamento de Ousilhão remonta ao período castrejo, como comprovam os achados arqueológicos do Monte do Castro³⁷ e do Castro de Santa Comba, onde há o sinal de uma ferradura bem nítida gravada no rochedo. De acordo com Francisco Manuel Alves, e como sucede em inúmeros locais: “Diz a lenda que a ferradura fora gravada pela pata do cavalo de um mouro perseguidor de Santa Comba que ao chegar à fraga dissera: «Abre-te fraga bendita, que no mundo ficarás escrita». De repente a fraga abriu-se para recolher a santa e livrá-la do mouro. Perto do rochedo havia uma capela dedicada a Santa Comba, que, arruinando-se, transferiram a padroeira para a igreja matriz da povoação, preservando contudo os toponímios Monte de Santa Comba e Fraga das Ferraduras, derivados do local da capela e das gravuras do rochedo.” (Alves, 1948:643).

A “noite dos canhotos”, ou “lenha das almas” como é conhecida, constitui uma importante celebração para a comunidade, pela sua envolvimento religiosa, mas também

³⁶ Localizada na vertente setentorial, para o rio Tuela, do monte a que chamam castro de Ousilhão.

³⁷ O Monte Castro, também denominado de feira ou toural dos mouros, fica a sul da freguesia a uma altitude de 1078 metros, e constitui um antigo povoado castrejo romanizado.

por marcar uma etapa decisiva para a Festa do Natal³⁸. Isto porque é nesta noite em que os rapazes são muitas das vezes inseridos no grupo de “máscaros” da Festa de Santo Estêvão. Trata-se de uma prova de competência que atesta a fidelidade do “examinado”, do qual se espera secretismo perante os roubos da noite, e um comprovativo de capacidades físicas e de virilidade que lhe permitam entrar na dimensão performativa do “máscaro”, associado à transgressão, gestualidades e comportamentos que exaltam a sua condição de género. A exigência física da ida à lenha, e de puxar a carroça, são preliminares que qualificam a entrada do rapaz na festa do mês seguinte.

Consiste de igual forma, num roubo ritual de lenha, num terreno particular, que depois é transportada num carro de bois também furtado. No entanto, este roubo é socialmente consentido, numa encenação que expressa o sentido de continuidade que a comunidade deseja com esta “tradição”. A “tradição” começa no dia 31 de Outubro (véspera do dia de Todos-os-Santos), com os rapazes da aldeia a juntarem-se na escola, onde está sediada a sede da Associação, para a partir da meia-noite se iniciarem as operações que se prolongam até de madrugada. Após esta prévia reunião que visa discutir os alvos dos roubos, os rapazes dirigem-se para as casas dos vizinhos onde irão encontrar os carros de bois. De seguida, vão para os montes de Santa Comba, ou do Castro, onde cortam a lenha às escuras. Com o auxílio de moto-serras, cortam lenha de castanheiro e carvalho, carregando-a com os braços para os carros ali posicionados. No desenrolar da noite, bebe-se o vinho para não desvanecerem as forças, pois até ao largo da igreja têm de andar mais de um quilómetro a puxar um carro de bois a transbordar de lenha. Aquando da chegada dos carros ao largo, os rapazes dirigem-se novamente para a Associação onde comem um caldo verde antes de repousar algumas horas até ao leilão da lenha. No dia 1 de Novembro realiza-se a missa de Todos-os-Santos, e faz-se uma procissão aos cemitérios. Após isto, cumpre-se o leilão da lenha que os rapazes conseguiram juntar durante a madrugada. O leiloeiro salta para a carroçaria e começa a licitação: “150 euros, quem dá mais?”. A pessoa que oferecer mais dinheiro fica com o

³⁸Na Festa dos Rapazes em Varge, António Tiza faz essa ligação entre as duas celebrações: “O anúncio da festa faz-se quase dois meses antes de antecedência, no primeiro de Novembro, dia de Todos-os-Santos. É que nesse dia os rapazes reúnem-se pela primeira vez e levam a cabo a primeira «acção de envergadura» em que fica bem patente a sua capacidade organizativa perante toda a comunidade: a lenha dos Santos. Dedicam todo o dia a esta tarefa: cortar a lenha no monte, do melhor que encontrarem, carregá-la em dois reboques de tractor e transportá-la para a aldeia antes que o sol se ponha. Nesta altura ouvem-se, ao longe, os gritos dos jovens empoleirados em cima dos grossos troncos de madeira que as máquinas carregam. A gritaria vai-se distinguindo cada vez mais, e num ápice, os dois valentes carregamentos de lenha já se encontram estacionados no largo do Santo.” (Tiza, 2004:45).

arremate da lenha. Por sua vez o dinheiro angariado é para pagar duas missas pelas almas do purgatório.

A vida comunitária é expressa pela entreaajuda entre vizinhos na realização de várias atividades, como a matança do porco, que é alimentado durante o ano com castanha e outros produtos agrícolas, até ser morto entre os meses de Novembro e Janeiro, conservando-se assim a carne e curando-se o presunto. Nas matanças participam o “matador”, os ajudantes, os parentes, os amigos e os vizinhos. Aos homens incumbe a tarefa de matar o porco, enquanto as mulheres confeccionam a refeição para todos, e preparam os ingredientes para fazer os enchidos. O início desta atividade começa logo pela manhã, com um banquete preparado para os homens responsáveis pela matança, na casa do senhor que possui o animal a abater.

O pão é outro elemento central da vida de Ousilhão, implicando trabalhos e atividades durante um ano inteiro. Inicia-se com a preparação da terra para as sementeiras no final do Outono, passando pelas Segadas, pelas malhas, agora feitas por maquinaria moderna.

Caraterizada por uma economia rural, a comunidade local vive essencialmente da criação de gado e da cultura cerealífera, que constituem meios de subsistência. No que toca à posse das terras estas são adquiridas por compra ou herança. Para além da terra, também é transmitida por herança os castanheiros, independentemente do terreno onde estão integrados, a não ser o pequeno espaço onde caem as castanhas. Daí que encontremos na aldeia terrenos com vários castanheiros e vários proprietários. Os castanheiros são assinalados através de um sinal pintado no tronco e têm uma importância fundamental na vida agro-pastoril desta coletividade. Utilizados para a construção das casas, para o fabrico de móveis ou para aquecer no inverno, como pela venda de castanhas no Outono, e pelo sustento que permitem às pessoas e aos animais, são também utilizados como matéria prima no fabrico das máscaras.

No que toca à posse de terras, a tripartição de grupos sociais preconizada por Brian O’Neil (1984) no contexto transmontano - Proprietários, Lavradores e Jornaleiros - vigente em Ousilhão até há algumas décadas atrás. Segundo o registo de óbitos, entre 1961 e 1980³⁹ existiam 5 Proprietários, 10 Lavradores, 3 Jornaleiros, 13 com outras

³⁹ Neste período registaram-se 80 mortes. 43 homens e 37 mulheres.

profissões e 12 sem profissão especificada, num total de 43 mortes do sexo masculino. No que toca à classe feminina todas se identificaram como sendo domésticas.

II.2. A festa de Santo Estêvão

A Festa de Santo Estêvão⁴⁰ realiza-se nos dias 25 e 26 de Dezembro, e está associada à Festa dos Rapazes, que por sua vez se integra nas Festividades de Natal do Nordeste Transmontano, e do Solstício de Inverno. Estas festas são “uma espécie de rito que assinala o ingresso dos moços na classe da idade dos adultos, composto de vários episódios dos quais, em geral são totalmente excluídas as mulheres. Elas ocorriam no Nordeste transmontano, e ocorrem ainda hoje em algumas aldeias do concelho de Bragança, entre o dia 25 de Dezembro e o dia de Reis a 6 de Janeiro” (Pereira et al, 2003:10). Estas manifestações ostentam parâmetros semelhantes aos das antigas festividades solsticiais, ligadas ao mundo dos antigos rituais ocorridos ciclicamente por ocasião da passagem do solstício de Inverno. (Tiza, 2004:35). Paulo Loução caracteriza da seguinte forma as festas nordestinas: “Em Trás-Os-Montes vive-se o espírito das saturnais – em Roma realizadas a partir de 17 de Dezembro – onde se integram reminiscências de ritos guerreiros e solares de fundo mais arcaico (...)” (Loução, 2002:339-340).

Nestas festas podemos identificar certos segmentos e protagonistas rituais comuns a quase todo contexto cerimonial do Nordeste Transmontano. Segundo Tiza (2004:36-37) podemos enunciar então este conjunto de elementos:

- a) Organização e dinamização exclusiva dos jovens aos rituais mais significativos das festas;
- b) Elementos sagrados e mágicos de diversa índole;
- c) Rondas pela aldeia e as visitas protocolares a todos os moradores da terra;

⁴⁰ Também conhecida como “Festa de Natal” (Pessanha, 1960:47).

- d) Refeições comunitárias, onde de um lado se sentam os representantes da mordomia, hierarquia religiosa e poder político, e outra destinada ao povo;
- e) Rituais de transferência de poderes (as coroas e as varas que são transmitidas entre “rei” e “vassalo”, do ano que finda e do próximo);
- f) Música tradicional de gaita-de-foles com elemento que confere um caráter imprescindível aos atos profanos;
- g) Diversão associada ao uso e abuso da comida e da bebida, à música e à dança;
- h) Presença dos mascarados que constituem figura central da acção festiva;
- i) Peditórios porta-a-porta;
- j) As lutas entre rapazes (Galhofas);

II.3. Atores da Festa

A organização da Festa de Santo Estêvão em Ousilhão pertence hoje a um conjunto de pessoas. Sebastião Pessanha nas incursões que fez ao terreno de Ousilhão na década de 50 descreve-a da seguinte forma: “Em Ousilhão, ao sul de Vinhais, a cujo concelho pertence, e onde foi recolhido um dos mais valiosos núcleos de máscaras destinadas a este estudo, dura também dois dias – 25 e 26 de Dezembro – no quais a mocidade masculina dá a volta à aldeia, acompanhada por tocadores de gaita de foles, tambor e castanholas, e por mascarados que dançam em todas as casas e são portadores de extravagantes caretas dos mais diversos materiais” (Pessanha, 1960:47).

Desde os mordomos, aos jovens que se mascaram, a Festa de hoje mostra-nos uma organização ao nível da mordomia bastante descentralizada da hierarquia que outrora etnógrafos e notáveis locais nos descreviam. Há algumas décadas atrás ela era organizada pelo “rei”⁴¹, de um determinado bairro, que era o único mordomo usufruindo

⁴¹ Como nos mostra Benjamim Pereira: “Em Ousilhão (Vinhais), a festa é organizada pelo Mordomo – o «rei» –, eleito por escolha do povo da aldeia, com consulta prévia ou por promessa” (Pereira, 1973:62).

do seu poder absoluto para organizar e dirigir a festa sendo responsável por custear os festejos. Atualmente a descentralização da sua figura no que toca à organização da mordomia, sugere que o seu poder seja meramente simbólico (Tiza, 2004:114). O “rei” é acompanhado por uma guarda de dois “vassais”. Aquele veste-se com pompa e circunstância com fato e gravata, comporta uma coroa feita de papelão verde, e revestida a ouro. Traz também consigo, um ceptro de madeira na mão direita, com uma fita de seda branca, e uma laranja espetada na ponta, fruto raro na terra fria e que como tal, o torna mais nobre e mais digno do poder que representa. Os “Vassais” usam também uma coroa, mais simples, com menos adornos e uma varinha na mão, de dimensões mais reduzidas.

Outro grupo de protagonistas é constituído pelos “moços”, 4 rapazes que têm como função executar danças em todas as casas da aldeia. Ao ritmo da gaita-de-foles, um bombo e uma caixa, entram então em cada lar, dançando circularmente em volta das mesas, cantando e batendo as castanholas. Para além desta coreografia realizada pelo grupo, têm a responsabilidade de fazer o peditório durante as rondas, efetuando a saudação e recontagem dos vizinhos, identificando os fogos acesos e congratulando-se por isso. Em 1973 Benjamim Pereira caracteriza-os da seguinte forma: “ No dia 25 de Dezembro à tarde, 4 rapazes – os “Moços” - , escolhidos e convidados pelo “rei”, enfeitados com um lenço de mulher sobre os ombros e uma fita de seda enrolada na capa de chapéu, de pontas pendentes sobre as costas, com castanholas nas mãos, acompanhados por gaita-de-foles e caixa visitam todas as casas da aldeia (...)” (Pereira 1973:62). Este grupo de protagonistas marca presença nas rondas protocolares que se efetuam no dia 25 e 26, bem como um lugar de destaque em todos os rituais e momentos solenes da festa. Augusto Monteiro no artigo que publica na revista *Vértice* em 1990 reitera em relação a este grupo que: “Provavelmente, eles são agora, os representantes oficiais dos rapazes que, outrora, realizavam os seus festejos e os seus ritos de iniciação”. (Monteiro, 1990:39).⁴²

Por fim os “máscaros” que são o alvo das atenções de toda a festa, tomam conta da aldeia por estes dias⁴³. Por vezes dispersos ou em grupos, mulheres, crianças, homens casados e solteiros, são as personagens principais, sendo deles esperados

⁴² À exceção de um dos “moços”, que sempre se manteve no grupo, todos os outros já desempenharam a função de “máscaros”

⁴³ “Neste sentido, o «mascaro» de Ousilhão constitui nesta, como em muitas outras festividades, a figura central, em torno da qual toda a acção festiva se desenrola” (Tiza, 2004:116).

comportamentos subversivos que em outra condição seriam alvo de sanção ou reprovação social. Ostentam máscaras de madeira feitas por artesãos locais, e fatos de colcha de lã com franjas coloridas, onde predomina o vermelho, o amarelo, o verde, e o azul, bem como um capuz à cabeça, e ainda um cinto de chocalhos com os quais fazem um barulho ensurcedor. Algumas das máscaras que são trabalhadas por estes artesãos (sobretudo por João Esteves, e por Romeu Fernandes), apresentam figuras zoomórficas de serpentes a sair da boca, cabeças de lobos ou raposas.⁴⁴

Os “máscaros” também usam um pau grosso e liso, o “cajoto”⁴⁵, que cada vez mais tende a desaparecer como objeto ritual. Atualmente o “cajoto”, entrou em desuso. A sua utilização estava ligada às tropelias e deambulações que a sua condição sobrenatural possibilitava. Agora são mangueiras, baldes com água, tapetes velhos e outras velharias que os mascarados pegam para levarem a cabo os seus comportamentos.

II.4. Sequência ritual

No dia 25 de Dezembro fazem a primeira ronda com peditório para o menino Jesus. O cortejo tem ponto de encontro marcado no largo da igreja, o mesmo local onde vai terminar horas mais tarde após a volta a todo o povo. É a chamada ronda das Boas Festas. Todos os atores anteriormente referenciados, ocupando cada um o seu lugar na procissão sacro-profana, percorrem todas as ruas da aldeia. Os “moços”, que são acompanhados pela gaita-de-foles, o bombo e a caixa, aos quais se juntam os mascarados, dão as boas festas, entrando pelas casas. À entrada de cada casa estão os chefes de família, que os recebem à porta. De seguida o gaiteiro, acompanhado pelos percussionistas (bombo e caixa), toca um trecho, acompanhado pela dança do grupo de quatro “moços”. Estes, batendo as castanholas e entoando as músicas tradicionais, rodopiam à volta das mesas adornadas com uma toalha branca de linho, cantando e dançando em louvor dos “senhores” da casa:

⁴⁴ “De um modo ou de outro, todas têm um aspecto terrífico (...)”. (Maciel, 1998:85).

⁴⁵ Benjamim Pereira no seu estudo sobre as máscaras descreve o “cajoto” como tendo a forma em T, sendo visível na ponta do mesmo, uma bola de trapo ou bexiga. (Pereira, 1973:64).

Estas casas são caídas
Cá por dentro, cá por fora;
Muitos anos vivam nelas
Os Senhores que nelas moram.

Estas casas são caiadas
E o soalho é de vidro;
Muitos anos vivam nelas
As mulheres com seus maridos.

Em forma de agradecimento, no final da dança, são oferecidas especialidades da época natalícia, enchidos, e doçaria variados, pão e vinho com que haviam adornado a mesa. Para além disso, oferecem também uma esmola para a festa religiosa do Menino, bem como para os “moços”, que posteriormente canalizam o dinheiro para rezar uma missa ao Santo Estêvão, ou para a diversão e entretenimento da festa.

No final do dia, quando a primeira ronda está terminada, mascarados, “moços”, “rei” e “vassalos”, deixam os seus “fatos”, lenços e coroas em casa para participar na “galhofa” que se realiza à noite. Hoje em dia a “galhofa” é um animado baile, que contrasta com a sua prática ancestral. Antigamente era realizada num curral, onde se realizavam lutas corpo a corpo entre dois jovens, que testavam a sua capacidade e resistência física.

No dia 26 o ritual repete-se novamente, naquele que é um dia consagrado ao Santo Estêvão. Os mesmos protagonistas começam cedo uma nova ronda, desta feita a ronda das alvoradas. O peditório reverte a favor do Santo Estêvão, onde se cantam em seu louvor os seguintes versos:

Alvoradas, alvoradas!
Pela manha muito cedo.
Vamos dar as alvoradas
Ao milagroso Santo Estêvão.

Alevantem-se os senhores
Desses escanos dourados
Dar esmola ao Santo Estêvão
Que esse vos dará o pago.

Depois de terminada a ronda por volta do meio-dia, o cortejo dirige-se para o adro da igreja, dando como concluída a ronda das alvoradas.

No início da tarde é celebrada a missa em honra de Santo Estêvão, na qual os mascarados não podem participar, ficando fora do espaço da igreja. O “rei” e os “vassalos” são recebidos à porta da igreja pelo pároco da freguesia que os abençoa, assistindo de seguida à missa do santo junto ao altar-mor. Ao seu lado assumem lugar os quatro “moços” devidamente vestidos, representando oficialmente o grupo de jovens solteiros que “outroza, realizavam os seus festejos e os seus ritos de iniciação à margem da igreja” (Monteiro, 1990:40).

No final da missa procede-se à mesa do Santo Estêvão. Esta constitui uma refeição colectiva, e um ritual de transmissão de poderes. É presidida pelos “reis velhos” e novos, o presidente da junta e o padre. A outra parte é dedicada ao povo, e é composta de pão⁴⁶ e vinho. A mesa é montada ao ar livre “com tábuas cobertas de toalhas brancas de linho” (Maciel, 1998:88), no largo principal em frente à igreja. À cabeceira da mesa sentam-se os representantes do poder religioso e profano, o pároco da freguesia, o “rei” e os “vassalos” (os velhos que cessam as suas funções e os novos que vão assumi-las). Os quatro “moços” são responsáveis por distribuir o pão (que fora benzido pelo padre no decorrer da missa) e o vinho aos que estão presentes. No final da refeição, durante a qual o padre deu de comer e beber aos “reis” e “vassalos” novos e velhos, é benzida a mesa e o padre faz uma reza em memória dos mortos. Durante o momento da bênção e oração, os mascarados, que até aí seguiam com as suas diabruras, sossegavam e colocavam-se à volta da mesa, levantando a máscara.

⁴⁶ Este pão, que é oferecido às fatias, é conservado pela população durante todo o ano, sendo utilizado para fins profiláticos e terapêuticas. Administrado em doses pequenas é considerado cura para os animais que tenham qualquer tipo de enfermidade. (Tiza, 2004:120).

A transmissão de poder laico e profano é feita pelo representante do poder religioso. Este retira a coroa da cabeça do “rei” cessante e coloca-a na cabeça do novo, tomando nas mãos as varas dos “vassais” em fim de mandato para as entregar aos recém-nomeados. Os “máscaros” entram de novo na dança para saudar, juntamente com o povo, o novo rei da festa e os novos mordomos. Uma vez finalizada a passagem de coroas e saudados os novos “rei” e “vassais”, a mesa é arrematada por um dos quatro “moços”. De seguida o novo “rei” (juntamente com os “vassalos”) é acompanhado até ao seu bairro. Nesta “procissão”, mascarados, povo, gaiteiro, bombo e caixa, continuam a festa. Fazem uma paragem no largo ao qual o novo “rei” pertence e continuam dançando à volta de um fogueira feita de feno que roubam nos celeiros mais próximos. O fumo, que alastra até ao final da tarde, anuncia a despedida dos mascarados, e das figuras de mordomia até ao próximo ano. Por volta das 22 horas dá-se início a mais uma galhofa, com a qual a festa encerra.

II.5. Mudanças no segmento ritual

O arco temporal que compreende a periodização das festas (1910-2013) de Santo Estêvão em Ousilhão, evidencia um conjunto de mutações ao nível dos segmentos rituais com a incorporação de novas componentes, ou desvitalização de certos elementos. O contexto de mudança que fora apresentado no capítulo introdutório contribui para que a análise deste cerimonial seja visto, como um conjunto de oscilações, suspensões, revitalizações e mumificações (Godinho, 2010:31). Assim podemos enunciar em traços gerais um grupo de características que vieram a ser alteradas/introduzidas:

a) A integração dos homens casados, crianças e mulheres foram aspetos referenciados pelas várias objetificações etnográficas (Pereira, 1973; Monteiro, 1990; Raposo, 1995; AAvv, 1995; Lopes, 1998; Tiza, 2004). A introdução das mulheres neste ritual suscitou de igual forma o interesse analítico de Miguel Vale De Almeida (2006; 2009), que as teoriza de acordo com as questões de construção do género.

b) O abandono da divisão bairrista da celebração festiva. A preparação da festa era feita por um único “rei” que representava o seu bairro. Esta realidade, deve-se à desvitalização demográfica.

c) As galhofas era realizadas num curral, onde ocorriam lutas entre dois rapazes que testavam a sua robustez física. Atualmente, representam uma noite de bailarico com música tradicional com gaita-de-foles, uma noite de folia e sociabilidades cruzadas (entre aqueles que voltaram da França ou das grandes cidades, e as famílias mais velhas que em Ousilhão ficaram).

d) O comportamento dos “máscaros” perde a subversão de antigamente. Atualmente ele adapta-se por um lado a um quadro de linguagens performativas locais, e por outro a um quadro híbrido, movido pela existência de múltiplos públicos no contexto ritual.

e) Por fim referir a exportação de alguns segmentos rituais. É o que acontece aos “máscaros” que participam em vários certames culturais (MASCARARTE), feiras regionais, festivais (Festival Ibérico da Máscara) ou eventos mundiais (Expo 98). Esta exportação, é em parte, um somatório do papel dos Museus (Museu Ibérico da Máscara e do Traje), Exposições, ou dos artefatos mercadorizados e publicitados (como é o caso das figuras dos “máscaros” de Ousilhão que foram esteticizados pelos pacotes do café *Delta*, ou nos selos dos *CTT*).

Capítulo

III

Agentes, textualizações e contextos de produção

O universo das performances dos mascarados de Inverno no Nordeste Transmontano ocupa um lugar central nos textos etnográficos. Para uma análise ao conjunto de estudiosos que fizeram referência a estas festas, é necessário não só identificar esses protagonistas, mas também os contextos de produção⁴⁷, as linhas de força político-sociais vigentes, e os dispositivos de poder.

No congresso que se realizou em Trás-os-Montes em 1992 sob a designação “A festa Popular em Trás-os-Montes”, Vítor Alves apresenta uma comunicação com o título: “Festa Religiosa, Relações Sociais e Poderes: O Nordeste Transmontano em

⁴⁷ Desta forma a história da Antropologia em Portugal, através dos trabalhos de Leal (2000; 2006), Cabral (1991), Ramos (2004), Moutinho (1980) e Branco (1995;1999), torna-se imprescindível para uma análise contextualizada das opções teóricas da disciplina.

finais do Antigo Regime”. Nela considera que a festa não pode ser olhada independentemente do meio social e político em que se inscreve: “A festa não pode ser olhada, em caso algum, independentemente do meio social e político em que ocorre. Ela dá, com efeito, testemunho de preocupações, de ambições, de correlações de força, entre os diversos grupos que constituem a organização social em observação “ (Alves, 1995:367). Considera também que a festa é o resultado de um conjunto de intenções de natureza política: “Encontramos uma festa que se nos apresenta como reflexo de uma civilização, de uma cultura, representando um veículo plural e multidimensional, onde, ao mesmo tempo, se projecta o reflexo de uma sociedade e o conjunto de intenções políticas dos actores que compõem a mesma” (Alves, 1995:368).

O período que se estende da 1ª República portuguesa (1910), ao fim do regime ditatorial (1974), coincide com um discurso etnográfico que privilegiará a cultura popular como substrato no qual repousa a nacionalidade. A Etnografia e o Folclore são, nesta fase, aspetos fundamentais da atividade de enquadramento político e ideológico das populações rurais. Neste contexto as dificuldades de institucionalização e um relativo isolamento internacional, contribuíram para um discurso etnográfico desprovido de ambições teóricas.

Foi com o advento do Estado Novo (1926), que vários organismos estatais, como o SPN/SNI, JCCP, e o *Mensário das Casas do Povo*, que difunde uma “etnografia popularizante” (Branco, 1999), foram usados como meio de institucionalização e controlo da cultura popular. Clara Sarmento reitera que durante grande parte do século XX, de forma a enfrentar as ameaças externas de um presente em constante mutação, as tradições portuguesas inventadas ou ideologicamente direccionadas pelo Estado Novo, procuraram inculcar a vários níveis determinados valores e normas de comportamento, através da reiteração, do exemplo e da instrução. (Sarmento, 2008:294/295).

Existem, portanto, dois grupos de atores que teorizaram sobre o complexo das festas de Inverno durante este período de tempo: (1) os etnógrafos mais ligados ao regime, entre os quais Luís Chaves, Sebastião Pessanha, Azinhal Abelho (cujas grande parte da produção etnográfica sobre as festas foi escrita através do *Mensário*) e Santos Júnior, e (2) Jorge Dias e Benjamim Pereira cujas contribuições teóricas foram mais ambiciosas, na linha das que eram praticadas pela etnologia europeia de então.

III.1. O período Republicano

No decurso dos anos 1910 e 1920, na sequência da implantação da República a cultura popular portuguesa é a expressão por excelência do génio da nação, centrando-se na Etnologia e no Folclore, e na sua relação com a identidade nacional (Ramos, 2004:68). A preocupação analítica da antropologia de então, não é explicar a cultura popular mas sim celebrá-la através de descrições adjetivadas e carregadas de uma retórica nacionalista. Desprovida de ambições teóricas, triunfa neste período uma etnografia nacionalista de cunho folclorizante. (Leal, 2006:116).

Esta opção teórica prende-se, por um lado, ao fato do local e o regional se constituírem instâncias contingentes e desmultiplicadas do espetáculo maravilhoso dos recursos do povo, sob a forma de uma galeria de retratos típicos, todos eles representativos à sua maneira da mesma essência – a nacionalidade. (Leal, 2000:57. Através desta linha de pesquisa, os estudos etnológico-folclóricos reiteravam o local e o regional como níveis de análise principais, mesmo por parte de etnógrafos mais ligados ao centro. Por outro lado o regionalismo era encarado como preliminar indispensável ao verdadeiro patriotismo, onde a província se assume como uma espécie de pequena pátria, cujo amor implementa o amor à grande pátria. (Leal, 2000:57).

Podemos assistir também á multiplicação de revistas culturais com designações e projetos nacionalistas⁴⁸, como por exemplo, *A Águia* (1919-1932), da «Renascença Portuguesa», onde pontifica Teixeira Pascoaes, Raul Proença, ou Jaime Cortesão, e a revista *Lusitânia* (1924-1927), da alemã naturalizada portuguesa Carolina Michaelis. Fidelino Figueiredo e outros intelectuais propõem a criação da nacionalista *Sociedade Nacional de História*, que se institucionalizará em 1914 com o nome de *Sociedade Portuguesa de Estudos Históricos*.

De assinalar de igual forma a vasta imprensa periódica da região de Bragança. O primeiro jornal fora criado em 1835 com o nome *Chronica de Bragança*, seguido do *Pharol Transmontano* (1845). Outros jornais foram surgindo, como o *Nordeste* (1888 – 1910), *Gazeta de Bragança* (1892 – 1910), *O Concelho de Bragança* (1911), *A Pátria Nova* (1908 – 1915), *Notícias de Bragança* (1912 – 1917).

⁴⁸ São de igual forma exemplo as revistas, *Lusa*, *Terra Nossa* e *Terra Portuguesa*.

Neste contexto teórico-social os folcloristas trabalham exclusivamente sobre o seu país, consagrando-se a alguns aspetos da vida local. As obras de Abade Baçal e Firmino Martins, notáveis locais que fizeram referência às festas de Inverno do Nordeste Transmontano são ilustrativas dessa orientação teórica.

Foi precisamente em 1910 (ano em que foi implantada a 1ª República portuguesa), que o nome de Francisco Manuel Alves, o Abade de Baçal, surge ligado ao estudo das Festas do Ciclo de Inverno dos Doze Dias do Nordeste Transmontano. O artigo “A Festa dos Rapazes”, que publicou esse ano na revista *Ilustração Transmontana*, é tido como a primeira referência científica⁴⁹ ao estudo destas *tradições*.

É um tema que volta a abordar no 9º volume das suas *Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança* (1938). O Abade de Baçal (1865-1947), erudito local, foi então uma das figuras mais importantes no contexto cultural brigantino, repartindo as suas funções eclesiásticas com o interesse pelas tradições locais, destacando-se na historiografia regionalista⁵⁰ do Nordeste Transmontano. Originário de uma família de Lavradores, fez os preparatórios no liceu de Bragança e Ingressou em Teologia no seminário de S. José na mesma cidade, onde seria ordenado presbítero a 13 de Junho de 1886. Em 1908 é eleito vereador (regenerador) da Câmara Municipal de Bragança. Em 1917 torna-se no *Presidente do Instituto Científico Literário de Trás-os-Montes*, e mais tarde funda o *Instituto Etnológico da Beira*. É no ano de 1925 que se torna no Diretor do Museu Regional de Bragança, que passaria a ter o seu nome aquando da sua jubilação em 1935.⁵¹ É com a sua obra de 11 volumes sobre a região de Bragança que atinge a maior notoriedade. Nos primeiros 8 volumes das *Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança*, o autor fala sobre a história institucional do distrito, política, sociedade, economia, genealogia e religião. Quanto aos 3 últimos volumes das *memórias*, temas como a arqueologia, arte e etnografia, evidenciam a sua actividade etnográfica de recolha, registo e estudo da tradição e da literatura oral. À luz da prática etnográfica dominante no final do século XIX, início do século XX, a contribuição do Abade centrou-se no estudo dos usos, costumes e tradições orais, privilegiando a cultura popular da região bragançana. Alguns dos trabalhos que desenvolveu, nomeadamente sobre literatura oral, foram incluídos em

⁴⁹ Como atestam os vários autores que se dedicaram ao estudo destas festas: Pessanha (1960); Pereira (1973); Monteiro (1990); Raposo (2011).

⁵⁰ Partilhou o seu conhecimento por várias áreas, entre as quais; nominástica, história, etnologia, arqueologia e literatura.

⁵¹ Fonte <http://www.bragancanet.pt/filustres/abadebacal.html> (10/06/13)

outras obras de relevo, como são ilustrativos os casos de *Romanceiro Português* e o *Cancioneiro Popular Português*, da autoria de José Leite de Vasconcelos, com quem travou longa relação de amizade. Num capítulo denominado “A Antropologia em Portugal Hoje”, Pina-Cabral (1991), alude à influência teórica que Leite Vasconcelos exerceu sobre a obra do Abade Baçal: “O Padre Francisco Manuel Alves, mais conhecido por Abade de Baçal, foi também muito influenciado pelo mestre. Os três volumes da sua obra de onze volumes sobre o Distrito de Bragança que dedica à “Arqueologia, Etnografia e Arte”, são uma amalgama de informação não trabalhada, ordenada alfabeticamente de forma a que a secção sobre «estradas», é seguido pela secção sobre «etnografia», que é seguido por duas secções sobre nomes de povoações (Facho ou Failde), e uma secção sobre «feiticeiros», etc”. (Cabral, 1991:27-28).

Em 1928 com a publicação do *Folklore do Concelho de Vinhais*, o Padre Firmino Martins (1890-1965), faz referência a um conjunto de festividades religiosas nomeadamente ligadas ao culto do Santo Estêvão, associadas às festas dos rapazes transmontanas, que integram o ciclo festivo do Solstício de Inverno naquela região. A par de Francisco Manuel Alves, com o qual trocou vasta correspondência de saberes, exerceu outras funções para além da sua atividade presbiteriana. Foi jornalista, etnólogo, político e orador, sendo considerado uma figura de proa da cultura Vinhaense. Em virtude das perseguições republicanas à igreja, refugia-se no Brasil onde colabora com o jornal *Defesa* e no diário *Época*. Regressa em 1914, e é ordenado sacerdote dois anos mais tarde trabalhando como pároco de Travanca, Santalha e Tuizelo. Em Maio de 1929 é eleito Presidente⁵² da Câmara de Vinhais, vindo mais tarde a ser condecorado pelo governo salazarista com insígnias de Cavaleiro da Ordem Militar de Cristo. A partir da década de 40 colabora no jornal *Mensageiro de Bragança*, destacando-se também pela colaboração na Imprensa Nacional utilizando os pseudónimos de Guilherme Tell e João Semana. A sua contribuição no estudo do património etnográfico do concelho de Vinhais, versa sobre as expressões e tradições orais, designadamente lendas, adágios, apodos, jogos, loas, bem como expressões de *Romanceiro* e *Cancioneiro*.

⁵² Em 1941 demite-se do mesmo cargo, voltando em 1945.

III.2. O Estado Novo e o processo de folclorização

Com o advento do Estado Novo, em 1933, a *cultura popular* passou a ser vista como o substrato sob o qual repousa a nacionalidade (Leal, 2000:49). É através de um quadro ideológico e pragmático do regime salazarista que se incentivaram por diversos meios as pesquisas folcloristas (Duarte, 1999:85). Esta opção *etnológico-folclorista*⁵³ (Duarte, 1999), traduz duas vocações desses estudos: (1) recurso a factos “históricos” para os utilizar como stock argumentativo da autenticidade dos fenómenos estudados, e (2) a tentativa de fundar com o auxílio daqueles argumentos científicos (ou pseudo-científicos), uma especificidade nacional. (Duarte, 1999:87).

A Etnologia enquanto prática científica, é desta feita marcada por limitações de ordem política⁵⁴ como afirma Pina Cabral: “ Quanto à Etnologia, ela era largamente descritiva e muito virada para preocupações de natureza até, em certos extremos, propagandísticos” (Cabral, 1998: 119). Relativamente à prática da etnografia neste contexto, Leite de Vasconcelos considera que a sua tarefa é: “Examinar o que é da índole e coesão a um povo, e o distingue de outro; o que nele é congénito e primitivo, ou que, com o tempo, e apropriação do que lhe chegou de outro povo, se tornou típico; os produtos directos (imediatos) e indirectos (mediatos) da sua psique, espontâneos, ou assim julgados.” (Vasconcelos, 1933:2). Esta ideia encontra-se definida de forma semelhante por José João Gonçalves de Proença (na altura ministro das Corporações do regime salazarista), no Congresso Internacional de Etnografia de Santo Tirso: “Ciência especialmente virada para a observação social e para a hermenêutica cultural, competirlhe-á [à etnografia] fundamentalmente a recolha dos índices caracterizadores das etnias e sua definição e interpretação ponderadas. Da atenção que lhe devem merecer todas as manifestações populares ou folclóricas, de sentido cultural, de sentido humano ou de sentido material: (.) Tudo, em suma, que contiunua expressão viva e material da maneira de ser e viver das populações afastado que seja aquilo que,

⁵³ “Para além desta postura teórica facilmente possibilitar o seu aproveitamento político e ideológico por parte do Estado Novo, é de salientar ainda que essas pesquisas folcloristas se realizavam num quadro de acções individuais e movimentos extra-universitários, que encontravam no entanto, um certo eco junto dos eruditos locais e do grande público.” (Duarte, 1999:87).

⁵⁴ “Sob o Estado Novo, a etnografia não teve um estatuto científico oficialmente consagrado ao nível universitário/académico impossibilitando a formação de investigadores nesta área e comprometendo o desenvolvimento do estudo etnológico de grande vulto segundo modernas metodologias científicas.” (Melo, 2001:59).

contrário a essa identidade, resulte da imitação ou da imposição externa.” (Proença, 1963, *apud* Cabral, 1991:16).

Surge portanto a necessidade de, por um lado, compreender a atuação dos organismos políticos (SPN/SNI), e por outro os processos sociais nos quais se inscrevem – Folclorização⁵⁵.

Relativamente ao SPN/SNI, Rui Pedro Pinto com o seu trabalho sobre os “Prémios de Espírito” (2009), descreve da seguinte forma os objetivos deste organismo: “Visando uma sintonia identitária entre a esfera da governação e os governados, o SPN viria a assumir o objectivo de intervenção nos diversos redutos do universo cultural, delineando uma estratégia de regulação da relação do regime com os agentes culturais, promovidos então a operadores da integração sócio-cultural do país e a protagonistas da missão da projecção do prestígio de Portugal no estrangeiro e sua repercussão dentro do país.” (Pinto, 2009:30). Já Daniel Melo, no trabalho, *Salazarismo e Cultura Popular (1933-1958)*, descreve assim a ação deste organismo: “O labor do SPN/SNI desdobrou-se em duas vertentes principais; solicitando a adesão do povo urbano a certas práticas culturais relacionadas com uma matriz nacional-ruralista, tradicionalista mas também moderna; e provocou a adesão deste público e do estrangeiro a formulações culturais baseadas na esteticização da cultura popular.” (Melo, 2001:73).

Através de uma “política de espírito”, invocada por António Ferro, que dirigia o SPN (Secretariado de Propaganda Nacional) /SNI (Secretariado de Informação, Cultura Popular e Turismo), pretendiam-se transmitir, “(...) mensagens de carácter nacionalista e paternalista, materializadas numa multiplicidade de práticas culturais” (Pires:1998:26). A atividade destes organismos notabilizou-se pela importância concedida a procedimentos de estilização da cultura popular em exposições, espetáculos e outras iniciativas⁵⁶. (Leal, 2000:35-36).

O processo de Folclorização permite-nos situar e compreender as linhas de força presentes e intervenientes nas várias escritas etnográficas elaboradas ao longo do século XX em Portugal. (Branco, 1999:37). O universo do folclore ganha relevância no plano

⁵⁵ “O processo de folclorização caracteriza-se por uma acção coordenada de definição de diferenciações regionais concertadas na unidade nacional. O sujeito povo tende a ser substituído pelo complemento popular”. (Branco, 1995:169).

⁵⁶ “As manifestações tradicionais populares mais do que «embelezadamente mortas», tornam-se agora objecto de «esteticização», verdadeiras encenações oficiais em concursos, acontecimentos colectivos, paradas e desfiles, com evidentes objectivos de promoção turística, e sobretudo, ideológicos” (Raposo, 1998:199).

político, sendo encarado como um espaço para a construção dum consenso nacional, com o objetivo de neutralizar conflitos globais da nação (luta de classes, questão religiosa). (Branco, 1999:23).

Na mesma linha, Jorge Freitas Branco, sobre o processo de folclorização que ocorreu em Portugal entre as décadas de 30 a 50, considera que a institucionalização da cultura popular foi suportada por dispositivos próprios (concursos, exposições, museus): “Ao longo do século XX, as relações entre regimes políticos e movimentos folclóricos nacionais não foram sempre lineares. Associa-se aos regimes autoritários e fascistas uma prática de exercício de poder caracterizada por um forte e assumido controlo governamental das actividades ligadas ao movimento folclórico, transformando-o num instrumento para a mobilização ideológica” (Branco, 1999:29).

Desta forma, a ligação entre o regime autoritário e o movimento de folclorização, permite-nos reter quatro elementos: a) a longevidade do regime; b) a força da ação interventiva que recai na década de 50; c) em Portugal o processo de folclorização é tardio em comparação com outros países da Europa; e, d) a génese do respetivo quadro ideológico nasce num período de instauração do regime ditatorial. (Branco, 1999:41).

Para além das artes plásticas, o teatro e cinema, o governo de Salazar passou a integrar as práticas e discursos etnográficos no manancial de recursos culturais que coloca ao serviço da sua retórica nacionalista. (Alves, 1997:237).

Os etnógrafos locais – ou “periféricos”, recorrendo a uma expressão de Brito e Leal (1997), tiveram um papel importante para o SPN/SNI, beneficiários diretos da erudição local, onde o etnógrafo local seria um mediador de um discurso nacional. Ao escolher um conjunto limitado de colaboradores na província, o secretariado mostra que não pretende inventariar e multiplicar os conhecimentos sobre a etnografia portuguesa (Alves, 1997:241). Encontramos então, com a implantação do Estado Novo, um conjunto de etnógrafos, que até cerca dos anos 50, se identificam com as intenções do regime, ou, pelo menos, não as discute, sugerindo uma imagem de unidade nacional e de uma certa portugalidade. (Raposo, 1998:199).

De referir também a importância do *Mensário das Casas do Povo*⁵⁷, enquanto veículo de propaganda e doutrinação nacionalista. O *Mensário* começa a ser editado no seguimento da criação em 1945 da Junta Central das Casas do Povo (JCCP), que constituíram um instrumento privilegiado de intervenção do Estado no mundo rural.

O universo de colaboradores⁵⁸ da revista, que nela divulgam uma etnografia popularizante (pelo público-alvo tido em mente), e nacionalista (pela postura ideológica que os congrega), é relativamente reduzido. (Branco, 1999:39). No *Mensário* era, dada voz a um sentimento nacionalista em busca de fundamento cultural dentro do programa ideológico do regime⁵⁹. (Branco, 1999:39).

A etnografia que devia servir para o apertuguesamento, como meio de combater as tendências «cosmopolitas e desnacionalizadoras» (Fernandes, 1947:212/213), assume uma dupla vertente nesta revista: (1) de difusão para fins de educação popular – papel a ser desempenhado por pequenos museus rurais, e (2) a sua institucionalização por via do seu ensino como disciplina a ser ministrada na formação dos professores primários. (Branco, 1999:35).

Santos Júnior (1901-1990), foi o primeiro a enaltecer o valor etnográfico das máscaras transmontanas, durante este período, caracterizando o nordeste português como um “relicário folclórico de especial valia” (Santos Júnior, 1940:1). Licenciado em Ciências Históricas pela Universidade do Porto em 1923, e em medicina pela mesma universidade em 1932. Foi nomeado para assistente da cadeira de Antropologia em 1923, e nos anos de 1936 e 1937 fez uma “missão antropológica” a Moçambique. Doutorou-se em 1944, em Ciências-Histórico Naturais com uma dissertação intitulada: *Contribuição para o Estudo da Antropologia de Moçambique*. Fez o concurso para professor extraordinário em 1948 e para professor catedrático em 1953 no grupo de Zoologia e Antropologia da Faculdade de Ciências da Universidade do Porto. (Santana, 2012:17). É com o seu *Estudo antropológico e etnográfico da população de S. Pedro (Mogadouro)* (1924), que toma o primeiro contato com o universo festivo. Em 1926 publica um artigo na revista *Feira da Ladra*, intitulado, *O Careto de Valverde*. Das suas

⁵⁷ “O Mensário não é um arquivo, mas um catálogo de aspectos de tradições populares a ressuscitar – ou seja, a cartilha secularizante dum ruralismo transposto para ideologia do regime” (Branco, 1999:40).

⁵⁸ Encontramos na revista invocações a personalidades da etnografia portuguesa que se dedicaram ao estudo das máscaras, como o padre Firmino A. Martins [235], o abade de Baçal [20, 231] e D. Sebastião Pessanha [238]. (Branco, 1999:40).

⁵⁹ “A forma de institucionalizar a ideologia nacionalista assente na nostalgia rural seria a fixação de um corpus etnográfico constituído com base empírica estabelecida” (Branco, 1999:36).

pesquisas pelo concelho de Mogadouro, durante a década de 30, menciona a existência do chocalheiro ou mascarado semelhante em várias localidades: Tó, Bemposta, Urros, Bruçó e Sanhoane. Em 1935 apresenta uma comunicação na *Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia* intitulada: *O Chocalheiro do Vale do Porco*. Nessa comunicação aborda o estudo comparado das máscaras transmontanas, galegas e asturienses. (Santos Júnior, 1940:16). Depois de várias incursões no terreno, o antropólogo aponta o veto eclesiástico como fator principal do declínio de muitas destas festas no concelho de Mogadouro. (Santos Júnior, 1940:14). A sua contribuição para o estudo das máscaras, é feita também em 1940 na separata da comunicação⁶⁰ apresentada à 3ª secção do Congresso Nacional de Ciências da População integrada nas comemorações de 1940. No mesmo ano publica um artigo na revista *Las Ciencias* de Madrid, com o nome, *Duas Notas de Etnografia Transmontana*. Nela faz referência à matança do porco durante as festas de inverno em Valverde e Meirinhos.

Luís Chaves (1889 – 1975), matemático de formação e conservador do museu arqueológico de profissão, foi um ativo colaborador⁶¹ do SPN/SNI. Participou na organização do concurso da *Aldeia Mais Portuguesa de Portugal* (1936), bem como na edição do volume *Vida e Arte do Povo Português* (1940). Manteve no *Mensário* uma presença bastante assídua, nomeadamente através da sua rubrica *Coisas e Loisas*, onde discorre de vários aspetos do folclore, como a valorização do artesanato, os rituais do ciclo da vida do indivíduo ou sobre tradições populares. A sua preocupação na revista era usá-la como veículo para a recolha local, e a centralização em arquivo das respostas obtidas por todo o país. (Branco, 1999:34). Na sua obra *Portugal Além – Notas Etnográficas* (1932), no capítulo denominado “O ciclo dos doze dias”, menciona o conjunto de festas do ciclo de Inverno. Refere-se desta feita à festa de Santo Estêvão em Ousilhão: “Noutros lugares, há máscaras, e faltam «colóquios». Ainda em outras, a mesa de Santo Estêvão é forma organizada para distribuição de comida, que em Ousilhão (concelho de Vinhais) só come quem vai mascarado”. (Chaves, 1932:41).

Uma das figuras proeminentes da cultura Nordestina é a do Padre António Maria Mourinho (1917 – 1996). Natural de Sendim, concelho de Miranda do Douro, frequentou o Seminário Diocesano de Bragança, onde concluiu o curso de teologia em 1941. No ano seguinte foi nomeado padre da paróquia de Duas Igrejas onde esteve

⁶⁰ *O «careto» de Valverde, o «chocalheiro» de Vale do Porco e as suas máscaras de pau.*

⁶¹ “Por conta de organismos centrais da política cultural calcorreou o país, desdobrando-se em iniciativas à escala nacional”. (Branco, 1999:34).

durante quarenta e dois anos, fundando o *Grupo Folclórico Mirandês de duas Igrejas*, que sobre a sua direção obteve projeção nacional e internacional, realizando várias atuações em certames que lhes valeram inúmeros prémios. Para além da sua atividade neste grupo, foi defensor da língua mirandesa, participou em vários congressos de História, Etnografia, Arqueologia, Folclore e Ciências Sociais. No âmbito da temática das máscaras transmontanas, escreveu um artigo no *Mensário*, em 1946, onde faz indicações sumárias de alguns mascarados da região, como o “chocalheiro” de Mogadouro, “caretos” das Festas dos Rapazes”, “carocho” de Constantim, ou a “velha” de Vila Chã. No seu *Cancioneiro tradicional e Danças Populares Mirandesas* (1984), refere a dança das personagens solsticiais da região como a “velha” de Vila Chã da Braciosa⁶², de S. Pedro da Silva, e a dança do “carocho” de Constantim. (Mourinho, 1984:437-447).

Outro dos nomes ligados ao estudo das máscaras é o do aristocrata D. Sebastião Pessanha (1892-1975). Coleccionador de arte popular, etnógrafo e museólogo fundou juntamente com Virgílio Correia e Alberto Sousa a revista *Terra Portuguesa* (1916-1927), na qual publicou grande parte da sua produção etnográfica. Após um quarto de século sem nada publicar, funda a *Terra Lusa* (1951-1953). Na sua obra *Os Museus Etnográficos e as Casas Do Povo* (1951), defende a criação de museus etnográficos de índole regional. Publicou entre 1947 e 1950 nove artigos no *Mensário das Casas do Povo* onde defende esta doutrina, que visava a valorização, salvaguarda e o estudo da cultura tradicional portuguesa nas suas especificidades regionais e locais. Colaborou ainda no periódico *Correio do Sul*, e foi membro de várias instituições científicas, em Portugal (*Instituto Português de Arqueologia História e Etnografia*, e *Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia*), França (*Société d’Ethnographie Française*), e Espanha (*Association Española de Etnología y Folklore*).

Foi em 1956 que fez a sua primeira incursão ao nordeste transmontano. Reuniu aí, um conjunto de 46 máscaras⁶³ de 21 localidades diferentes (28 de Bragança, 3 de Macedo, 10 de Vinhais, 3 de Mirandela e 2 de Mogadouro). Em resultado da sua

⁶² “A dança da «velha» de Vila Chã da Braciosa, enquadra-se nos ritos de passagem das festas solsticiais de Inverno celebrada nesta localidade mirandesa, no dia 1 de Janeiro, em honra do menino Jesus.” (Mourinho, 1984:437).

⁶³ Em 1945, o então diretor do Museu Abade Baçal, o Doutor Raul Teixeira, com o qual Pessanha trocou informações sobre o terreno de pesquisa, dava conta da inexistência de qualquer máscara no museu.

pesquisa, Pessanha publicou em 1960 o livro *Mascarados e Máscaras Populares de Trás-os-Montes*, com desenhos de Milly Possoz⁶⁴.

Num concurso sobre estudos etnológico-folclóricos, realizado em Itália (1961), esta obra foi distinguida, entre 178 obras admitidas, com o *Prémio Internazionale Folklorico Giuseppe Pitre*⁶⁵. Como colaborador do *Mensário*, Pessanha escreveu vários artigos sobre as máscaras: “D. Sebatião Pessanha (1892-1966) é a figura mais influente e prestigiada no debate museológico de então. Tendo sido coleccionador, legou ao Estado após a sua morte uma importante colecção de máscaras portuguesas. É com esta matéria que marca presença como colaborador do *Mensário*” (Branco, 1999:35). Considerado na altura como um dos mais doutos e apaixonados etnógrafos portugueses, Guilherme Felgueiras faz dele a seguinte descrição: “Amou, enternecida e portuguêsmente as belezas regionais da nossa terra. Em toda a sua obra se denuncia um enamorado da opulência do nosso folclore”. (Felgueiras 1966:8).

Joaquim Azinhal Abelho (1916-1979), poeta, dramaturgo e etnógrafo, aborda aspetos do teatro popular, sobre o qual fez um levantamento à escala nacional financiado pela Fundação Calouste Gulbenkian. No volume (X) *Trás-os-Montes Mítico Jocosso* da sua colectânea *Teatro Popular Português*, enquadra as festas de Inverno⁶⁶.

Considera estas, exemplos de representações expressivas com aspetos teatralizados: “Os rituais de encantamento, as lutas antagónicas, os misticismos étnicos, os risos alvares, os frémios de angústias e as preces lúdicas, servem de motivo a tais alegorias plásticas e teatrais simbolizando as atitudes da terra debaixo do homem, do escárneo perante o homem ou dum lobo feito homem” (Abelho, 1969:399).

Para além da referência aos mascarados que faz na sua colectânea, escreve um artigo em 1970 no *Mensário das Casas do Povo*, intitulado: A sua presença ao longo da vida da revista é regular [40-306], onde para além do tema das máscaras e do teatro popular, discorre em moldes sucintos sobre o traje rural, as debulhas, e os cantares, baseando-se em conhecimento e recordações pessoais. (Branco, 1999:31).

⁶⁴ Milli Possoz foi um pintor que se notabilizou durante o período do Estado Novo que compreende os anos de 1935 a 1951. Realizou 11 exposições durante esses anos, sendo galardoado pelo prémio Columbano e pelo prémio Sousa Cardoso. (Ramos do Ó, 1999:156).

⁶⁵ Trouxe à luz da ribalta um tema transcendente, documento flagrante de uma região visceralmente ligada aos seus hábitos tradicionais” (Felgueiras, 1966:10).

⁶⁶ “O divertimento das máscaras e dos mascarados constitui uma representação bem expressiva, com aspectos teatralizados, na região de Trás-os-Montes”. (Abelho, 1969:399).

No final da década de 60, inícios de 70, Benjamim Pereira, membro da equipa de Jorge Dias, iniciou uma vasta pesquisa pelo terreno das máscaras do nordeste português. Inserido numa tendência mais vasta da etnologia europeia do seu tempo, antecipava em larga medida o renovado interesse contemporâneo pela cultura material.

Os seus trabalhos inseriam-se numa rede mais alargada de discussões interdisciplinares, constituindo esforços consistentes e relativamente bem sucedidos de institucionalização da disciplina antropológica, tanto ao nível da investigação, como ao nível museológico e universitário. (Leal, 2000:39).

A sua 1ª obra foi *Bibliografia Analítica da Etnografia Portuguesa*, na qual estão reunidos cerca de 4000 títulos publicados em Portugal até aos princípios dos anos 60. (Moutinho, 1980:79). Os temas que os etnógrafos portugueses trabalhavam eram maioritariamente sobre Literatura Popular, (que por si só representa mais de ¼ de toda a produção), religiosidade popular, usos e costumes (com particular relevo para o estudo das festas e romarias), e etnomusicologia. (Moutinho, 1980:79).

Na janela temporal que se estende dos anos de 1963 a 1990, ano em que se aposentou, Benjamim Pereira, foi responsável pela concepção, execução e montagem de todas as exposições realizadas no Museu de Etnologia. Publicou durante este período artigos e livros da especialidade, quer a título individual, quer em conjunto com os demais colaboradores do *Centro de Estudos de Etnologia*, e do *Centro de Antropologia Cultural e Social*. (Saraiva, 2010:162). Foi no entanto, através do universo do ritual, nomeadamente com as suas pesquisas sobre as Festas de Santo Estêvão em Trás-os-Montes, que Benjamim Pereira se notabilizou. Durante a década de 80 publica nas revistas *Atlantis* (1985), e *Brigantia* (1985), artigos sobre a temática. Foi responsável pelo catálogo da exposição integrada na bienal universitária de Coimbra, com o título “Máscaras Portuguesas” (1986). Em 2003 escreve um artigo para o livro *Máscaras em Portugal*, organizado por Helder Ferreira e Teresa Perdigão. Foi no final da década de 90 que voltou ao terreno das máscaras. Um projeto financiado pelo Museu Abade de Baçal, que culminou com a publicação de *Rituais de Inverno com Máscaras* (2006). Nele estão reunidos trabalhos sobre este universo ritual, tematizado sob diversos prismas da antropologia.

III.3. O processo de transição democrática e a antropologia

O período de transição democrática (1974-1976), foi marcado pelas transformações revolucionárias na época designadas PREC (Processo Revolucionário em Curso), onde o país viveu em indagação de si próprio. (Branco, 2010:25). As transformações sociais em curso (descolonização, liberdades cívicas e políticas, saúde, habitação), foram acompanhadas pelas Campanhas de Dinamização Cultural, cujo objetivo era estabelecer o diálogo entre o poder revolucionário e as populações camponesas (Almeida, 2008). Através das Campanhas de Dinamização Cultural e Acção Cívica do MFA⁶⁷ (Movimento de Forças Armadas), o mundo rural foi confrontado com uma nova discursividade sobre o país, procurando esta iniciativa legitimar e conquistar a adesão das comunidades camponesas para o projeto revolucionário, articulando deste modo, a dimensão nacional da revolução com a sua dimensão local. (Almeida, 2007:47-48). Convocava assim, um sistema de representações que motivava a sociedade a reencontrar a sua identidade cultural, na qual as culturas locais, nas suas diferentes expressões, eram valorizadas numa semelhança incomfortável com o regime anterior. (Almeida, 2009:320).

Este contexto compreendeu um novo ciclo de buscas e apropriações, em que o povo e a cultura popular ganham novas significações, traduzidas pelos discursos dos protagonistas das Campanhas, que assumem uma sedução etnográfica marcada pela especificidade da cultura portuguesa enquanto todo, quer pela valorização e defesa das culturas locais concebidas como património susceptível de ser partilhado e utilizado como experiência formadora. (Almeida, 2009:319).

O Portugal democrático é construído, não através de uma imagem coreografada da nação, mas sim através de uma contra-imagem reveladora de um país em transformação. O conceito “povo” ganha uma nova reformulação, assumindo-se com carácter estruturante e paradoxal no universo de estratégias simbólicas desenvolvidas pelos agentes e protagonistas das Campanhas de Dinamização Cultural, e Acção Cívica do MFA. (Almeida, 2009:249). A categoria “povo”, seria utilizada pelas Campanhas,

⁶⁷ “O exemplo das Campanhas de Dinamização Cultural trazem à tona outro aspecto: a visibilidade ou o apagamento que, em determinadas conjunturas o poder entende dar a essa tal esfera instituída chamada cultura popular. No verão português de 1975, foi dado realce à cultura popular, como modo de envolver um grupo social subalterno.” (Branco, 2010:34).

como a representação do coletivo nacional, o *tribunal retórico de última instância*. (Smith, 1997 [1991], *apud*, Almeida, 2009:249), pelo qual se justifica a ação política.

Esta estratégia discursiva é marcada por uma certa redescoberta da cultura popular, em oposição à concepção *estadonovista* de cultura, acentuando a descentralização cultural, do contato entre artistas e populações, no qual o conceito de cultura se afasta da óptica antropológica, privilegiando outros universos de significação: produto de um processo educativo ou de uma actividade intelectual. (Almeida, 2009:282).

III.4. Filmes sobre as festas de Inverno

É neste contexto que surgem os primeiros filmes sobre o universo ritualístico das festas de inverno no Nordeste Transmontano: *Festa Trabalho e Pão* em Grijó da Parada (1973) e *Máscaras* (1976) de Noémia Delgado.

O primeiro realizado por Manuel Costa e Silva, percorre a vida anual de uma aldeia do concelho de Bragança, culminando nas Festas de Santo Estevão. A média metragem, mostra a dureza da vida rural, com um calendário pautado pelo risco e a inquietação acerca do resultado que se semeou, num campo que é mostrado não como paisagem, mas como meio de vida. (Godinho, 2010:41). Alternando imagens da festa com a presença dos caretos, é filmado com uma película a cores, com imagens a preto e branco do ciclo do pão e da natureza. (Costa, 2012:27). Jorge Leitão de Ramos, crítico e Historiador de Cinema enquadra o filme num cinema português com uma “presença forte do povo, arredio da pequena burguesia Lisboeta”. (Ramos, 1989:156).

Após a realização deste, seguiram-se outros filmes que viriam a inscrever o fascínio dessa zona do país no percurso do cinema português: *Máscaras* (1976) de Noémia Delgado, *Trás-os-Montes* (1976) de António Reis e Margarida Cordeiro, e *Veredas* (1977) de João César Monteiro. Estes dois últimos inserem-se na categorização de cinema poético ou de imaginação etnográfica. (Costa, 2012:28).

Em 1976 a cineasta Noémia Delgado estreou o filme⁶⁸ *Máscaras*. Ilustrando rituais seculares do extremo Nordeste de Portugal, é uma obra representativa do Novo Cinema Português no documentário, com a utilização do cinema direto na prática da antropologia visual. Enquadrado numa “etnografia espontânea” (Brito e Leal, 2003), o filme traz consigo um olhar etnográfico, cruzando-se diretamente com a Antropologia enquanto campo disciplinar. Considerado um “valioso testemunho etnográfico” (Cruz, 1980:44), o filme mostra a preparação e o desenvolvimento das celebrações do ciclo de Inverno, integradas nas Festas dos Rapazes (Varge), do Natal (Grijó da Parada), do Ano Novo (Bemposta), dos Reis (Rio d’Onor) e de Carnaval (Podence). Com narração de Alexandre O’Neill, textos de Benjamim Pereira, e argumento de Ernesto Veiga de Oliveira, o filme é estreado a 14 de Junho de 1976 na Biblioteca Nacional de Lisboa. Exibido em festivais, por apresentar um teor etnográfico, o filme não se destinou a salas de cinema comerciais. (Raposo, 2011:59). O filme seria reproduzido em algumas ocasiões. Em Janeiro de 2001, no fórum *Cineastas Portuguesas* (1946-2000), organizado pela Câmara Municipal de Lisboa. Numa sessão única organizada pela Casa do Careto de Podence em 2007, o filme seria visto pelo público local que o reviu 40 anos após a sua realização. Também no âmbito do colóquio “Festas de Inverno do Nordeste de Portugal” (2011), em homenagem a Noémia Delgado, e organizado pelo *Instituto de Estudos de Literatura Tradicional* o filme viria a ser reproduzido na cinemateca Portuguesa.

Nascida em Chibia (Angola), onde fez a primária e o liceu, Noémia Delgado começou a interessar-se por escultura seguindo cursos do Núcleo de Arte Integrada. Em 1955 veio para Portugal versar escultura na Escola Superior de Belas Artes de Lisboa. O interesse pelo cinema veio a proporcionar-lhe trabalhar com o produtor Cunha Telles, sendo uma das jovens que integrava o núcleo que lançaria o *Cinema Novo*. Através do seu trabalho como assistente de montagem com Paulo Rocha, realizou os *Verdes Anos*, filme que marcou a viragem para o *Cinema Novo*. Ainda no cinema, foi da sua responsabilidade a montagem de obras como "Mudar de vida" e "A pousada das chagas", ambos de Paulo Rocha, "O passado e o presente", de Manoel de Oliveira, e "Meus amigos", de António Cunha Telles. Parte para França no início da década de 70, como bolsista da Fundação Calouste Gulbenkian, estagiando com o cineasta francês Jean Rouch. (Ramos, 1989:56).

⁶⁸ Foi através da leitura do livro, *Máscaras Portuguesas* (1973) de Benjamim Pereira, que surgiu o seu fascínio pelo universo ritual.

Rodado em pelo período revolucionário (1974-1975) o filme representa um esforço significativo de realismo etnográfico, como uma “recriação possível”, como afirma Noémia Delgado: “ Algumas das festividades estavam já perdidas, abandonadas ou postas em segundo plano pelas comunidades locais, e o filme não só fez despertar e revitalizar o tecido social estimulando os rituais para as filmagens, como se tornou um detonador de vontades de continuidade das mesmas”. (Delgado, *in*, Ramos 1989:57/58). No seu *Dicionário do Cinema Português* (1989), Jorge Leitão Ramos, escreve: “É um filme muito belo, talvez um pouco longo, um exemplo de documentarismo modesto de meios mas rico de intervenção e encantamento. É pena que não haja um museu destinado a produzir e divulgar este género de cinema. Um cinema que guardasse a memória de um povo, enquanto é tempo”. (Ramos, 1989:57).

Ao contextualizarmos o filme *Máscaras*, surge a necessidade de compreender as suas condições de produção. Segundo Eduardo Prado Coelho nos seus *Vinte Anos de Cinema Português (1962-1982)*, este corresponde à 3ª fase do moderno cinema português. Esta fase está ligada ao conjunto de alterações propiciadas pelos acontecimentos de 25 de Abril de 1974. Associada à obsessão de captar a verdade imediata dos acontecimentos, de recolher a fala do povo português, que durante anos esteve recalcada, de descoberta do mundo rural como realidade esquecida, e mostrar a riqueza etnográfica da nossa cultura⁶⁹. (Coelho, 1983:157).

José Matos Cruz considera que com o 25 de Abril, o cinema português conquista novas dimensões e, organizado em unidades de produção ou em cooperativas (*CPC*, *Cinequanon*, *Cinequipa*, entre várias), procura outras incidências, com propósitos de intervenção direta. (Cruz, 1980:3).

Na obra *Panorama do Cinema Português* (1980), Tito Lívio⁷⁰, vê o filme como testemunho de uma cultura local e autóctone, em vias de extinção, que integra uma paisagem humana e geográfica muito pobre e subdesenvolvida, que soube colher o rosto de uma população, da vida madrasta e de economia de subsistência. (Lívio, 1980). Na mesma obra Noémia Delgado considera que o filme *Máscaras*, foi feito sem artifícios nem rebuscamentos de ordem estética para contemplação dos olhos: “O que existe de

⁶⁹ Os filmes de Noémia Delgado, Fernando Lopes, Costa e Silva e António Reis, que trabalham num projeto coletivo para o Museu da Imagem e do Som, são ilustrativos deste modo de captar a realidade.

⁷⁰ Realizou a monografia final de Licenciatura de Antropologia na Universidade Nova de Lisboa, acerca da Festa de Santo Estêvão em Babe (1981).

belo nas pessoas e nas coisas tem a ver profundamente de onde e como se vive e respira nas terras de Trás-os-Montes”. (Delgado, 1980).

Nos inícios da década de 90, Brandão Lucas, produziria uma série de 15 documentários sobre o maravilhoso popular em Portugal, onde versa sobre as festas, as superstições, as magias, as religiões primitivas, a medicina popular, os lugares e as tradições. Através da sua vertente folclorista, faz uma incursão ao universo das máscaras no Nordeste Transmontano (Chocalheiro da Bemposta e Podence), e Aveiro (cardadores de Vale de Ílhavo). Através do dualismo caos e ordem, que intitula este documentário, estabelece uma visão romântica do ritual, cujas preocupações centrais são de natureza descritiva e etnográfica. A sua interpretação é também, a de saber as origens destas celebrações, a simbologia das alfaias rituais, fazendo uma contextualização religiosa da matéria profana.

Na viragem de século, seria a equipa de Benjamim Pereira, nomeadamente Catarina Alves Costa e Catarina Mourão, que entre 1999 e 2001, filmavam algumas destas festas, com a preocupação de perceber as mudanças que ocorreram no quadro festivo, em resultado duma conjuntura global de alterações no espaço rural. Foram então filmadas as festas de Varge, Ousilhão, Bemposta e Podence, com a preocupação de dar voz aos locais, aos eruditos, ao turista, tornando estes discursos compatíveis, cruzando-os, dando-lhe um novo sentido. (Costa *et al*, 2006:65). Catarina Alves Costa, que escrevera um artigo com algumas reflexões retrospectivas sobre o filme *Rituais de Inverno com Máscaras*, reitera as seguintes conclusões: “Antes do mais, que um filme permita sempre a observação diferida, [...] e portanto pode ser também um instrumento de devolução e discussão, em torno de um visionamento, com os seus intervenientes, dando azo a novas descobertas e novas premissas. Por outro lado, propomos a ideia de que trabalhar um filme deverá implicar tomá-lo como algo que se baste a si mesmo, não estando dependente da informação dos textos e do discurso expositivo. Finalmente, propomos que o filme etnográfico seja visto não como um registo neutro e objectivo, mas mais próximo da expressão artística e de um olhar de autor.” (Costa, 2006:65).

Mais tarde, as festas seriam filmadas por Pedro Grenha⁷¹, no âmbito do projeto de investigação designado, “Festas do ciclo de inverno em Trás-os-Montes”, financiado pelo Instituto de Estudos e Literatura Tradicional (IELT – FCSH/UNL), e com

⁷¹ Nomeadamente em Vila Chã, (Miranda do Douro) e, Vila Boa de Ousilhão (Vinhais).

orientação científica da Prof. Doutora Paula Godinho. Para o projeto *Memoriamedia*, Filomena Sousa realizou um documentário sobre a Festa dos Velhos em Bruçó (2010).

Por fim, referência para os filmes de Pierre Primetens, *A Festa dos Rapazes* (2010), em Aveleda, e de António Tiza e Marcos Pratas, em colaboração com a *Localvisão*, em Ousilhão (Festa de Santo Estêvão), Salsas (Festa dos Reis), e Varge (Festa dos Rapazes).

III.5. O domínio das artes no universo ritual Transmontano

A partir dos anos 80 as festas do Nordeste Transmontano, mereceram a atenção de vários artistas, com a máscara a tornar-se num elemento transartístico. Multiplicam-se exposições de pintura, fotografia, e escultura, passando as festas ao escrutínio não só de antropólogos (e outros cientistas sociais), mas também de teatrólogos e músicos.

Nesta temática afloram vários trabalhos que podemos agrupar da seguinte forma: (1) exposições individuais de artistas locais, (2) exposições que resultam de projetos culturais de natureza multilateral (Câmara Municipal, Associações Culturais etc), e (3) e a dimensão parateatral e musical destes rituais.

No domínio das artes, muitos dos notáveis locais, que fizeram carreira no estrangeiro, nomeadamente em Paris, como são os casos de António Santos Silva, João Vieira e Graça Morais vieram inspirar-se na temática das máscaras para realizar diversos trabalhos.

A primeira exposição de “caretos” foi realizada em 1984 na Galeria Quadrum em Lisboa, com 22 quadros expostos da autoria de João Vieira (1934).

António Santos Silva (1949) viria a produzir 74 telas com as figuras dos mascarados dos vários concelhos de Bragança. O seu trabalho intitulado, “Máscaras e Personagens Mascarados”, foi exposto em várias ocasiões. Nesta obra o autor demonstra uma dupla preocupação: a) de reproduzir figurativamente a máscara, ou mascarado o mais próximo possível da realidade dos seus modelos, e b) uma segunda preocupação patente na simbologia que exprime nos cantos dos quadros ou à volta da figura, fazendo lembrar alguns vestígios das raízes onde mergulha o seu contexto original. (Cravo, 2002:155).

Ainda no domínio da pintura, realce para os trabalhos de Graça Morais (nascida em 1948), com a exposição composta por 42 telas, designada “A Máscara e o Tempo”, e Balbina Mendes (nascida em 1955), com “Máscaras Rituais do Douro e Trás-os-Montes”. Este último, resultou numa exposição composta por 40 telas, inaugurada em Março de 2009 em Bruxelas, continuando em itinerância por outras cidades europeias como Viena (Áustria) e Zurique (Suíça), percorrendo 26 cidades em Portugal, Áustria e Suíça⁷².

No âmbito de exposições de projetos culturais, destaque para a Exposição “Máscaras em Portugal”, resultante de uma iniciativa da PROGESTUR. Composta por 60 fotografias de 21 localidades diferentes, esteve em itinerância por vários pontos do mundo com na Exposição Mundial de Aichi (Japão), no Euro 2008 em Neuchatel (Suíça), ou em Salvador da Bahia (Brasil). Também o projeto “Máscara Ibérica”, andou em itinerância por Portugal e Espanha.

Assinalar ainda as várias exposições de Benjamim Pereira em colaboração com o Museu Nacional de Etnologia, em Chaves (1984), Itália (1986) e Coimbra (1986). De igual forma, coordenou o catálogo da exposição “Rituais de Inverno com Máscaras”.

Após as investigações pioneiras de Azinhal Abelho, acerca do teatro popular português no final da década de 60, André Gago (actor e encenador), viria a realizar uma longa investigação no Nordeste do país. Desde 1986, o ator e encenador realizou várias incursões ao terreno, recolhendo máscaras e fatos das várias localidades. Em Bragança (Varge, Rio d’Onor, Baçal, Aveleda, Grijó da Parada e Parada), em Vinhais (Rebordelo, Vila Boa e Ousilhão), Miranda do Douro (Constantim), Macedo de Cavaleiros (Podence), Mogadouro (Vale do Porco, Tó e Bemposta), Lamego (Lazarim), e Mirandela (Torre D. Chama). Numa expedição a Trás-os-Montes, que organizou e preparou em 1990, juntamente com os alunos do curso de formação de actores da companhia de teatro Meia Preta, fez trabalho de campo com vista a recolher dados sobre as festas. Da sua pesquisa, viria a acumular uma coleção de máscaras que estiveram em exposição⁷³ por vários pontos do país. Por fim colaborou na concepção e montagem da exposição “Caretos, Velhos e Chocalheiros”, que foi apresentada em diversos pontos do

⁷² Fonte: <http://balbinamendes.com> (12/01/14).

⁷³ A exposição denominada “Máscaras Portuguesas”, que reunia um acervo de máscaras das principais festas transmontanas, bem como dois fatos de caretos, seriam acompanhadas por uma explicação sucinta sobre a sua origem, classificação, forma e função. Estiveram expostas em 2005 no Museu de Arte Sacra de Alcochete, e no castelo de S. Jorge, e em 2006 na Galeria do Palácio do Infantado em Samora Correia.

país (Palácio Foz, Galeria Municipal de Loures, Casa da Juventude de Sacavém e Junta de Freguesia da Pontinha), e na Bélgica (Centre Culturel d’Anderlecht).

A dimensão parateatral destas festividades, está assim patente nas várias peças que já se realizaram, e partiram da indumentária e da máscara como elementos para uma encenação teatral. A companhia de Teatro Experimental de Cascais (TEC), levou ao público em 2005 a peça escrita por Natália Correia e encenada por Carlos Avilez, “Auto do Solstício de Inverno”, com as indumentárias e máscaras de Ousilhão. A companhia de teatro ESTE, estreou em 2013 a peça “Eles tapam a cara com máscaras de lata e de madeira”, com dramaturgia e encenação de Nuno Pinto Custódio. A peça “Por Detrás dos Montes”, co-produzida pelo Teatro Municipal de Bragança, retrata as gentes transmontanas, sua religiosidade, suas tradições, sua hospitalidade, emergindo os sons e os objetos (máscaras), nessa caracterização teatral da região.

No domínio da recolha, tratamento e divulgação de manifestações tradicionais o *Grupo de Etnografia e Folclore da Academia de Coimbra* (GEFAC)⁷⁴, organizou nas suas VI jornadas⁷⁵ (1989) da cultura popular uma exposição de máscaras do Nordeste Transmontano. Através da sua extensão musical, o grupo *Brigada Vítor Jarra*, que fez investigação sobre a música tradicional transmontana, lançaria no ano de 1995 dois álbuns inspirados naquela vertente das festas de Inverno. “Por Sendas, Montes e Vales”, e “Danças e folias”, apresentam na capa dos respectivos CD’s a figura dos caretos de Podence.

III.6. O Papel da Antropologia e dos Notáveis locais

As mudanças na ciência estão profundamente ligadas às mudanças nas condições da sua prática, reitera o antropólogo João Pina Cabral (Cabral, 1998:118).

Para compreendermos a evolução da antropologia portuguesa é necessário ter em conta dois factores: (1) a importância da relação entre a antropologia e o Estado português, a forma como o Estado foi construindo um discurso sobre o que é ser

⁷⁴ Fundado em 1966 como organismo autónomo da Associação Académica de Coimbra.

⁷⁵ Em 1979 criam as jornadas da cultura popular, uma realização bienal do grupo, que pretendia uma reflexão sobre vários domínios da cultura popular portuguesa.

“português” – ou seja, uma referência a um discurso interno, e (2) o contexto geopolítico português em termos globais. (Cabral, 1998:118).

Esta situação contribuiu para uma relação ambígua com a comunidade científica internacional. Como aponta João Pina Cabral (1991), tratou-se simultaneamente de um problema de natureza diacrónica e sincrónica. Em primeiro lugar porque, a comunidade académica nunca foi suficientemente grande para permitir o desenvolvimento de um debate académico despersonalizado. Em segundo lugar, as práticas altamente corporativistas que sempre caracterizaram a academia portuguesa, verificando-se uma tendência para reprimir a inovação e para a preservação de teorias e métodos científicos anacrónicos. (Cabral, 1991:13). Este contexto, conduziu a uma “descontinuidade dialética entre a inovação forjada no contacto com aprendizagens no estrangeiro e a subsequente paralisação interna.” (Cabral, 1991:15).

Em Portugal o 1º curso de Antropologia foi criado em 1969 no ISCPU (Instituto Científico de Ciências e Políticas Ultramarinas), com a designação de Curso Suplementar de Ciências Antropológicas.⁷⁶ Seria depois do 25 de Abril, que a antropologia entraria numa fase de redefinição, tanto no campo da investigação, como na sistematização do ensino. (Areia, 1986:140). Os finais dos anos 70 e inícios de 80 marcaram a este nível a criação de uma série de departamentos e a reconstituição de outros que já existiam. Em 1978 criou-se na Universidade Nova de Lisboa a primeira licenciatura de Ciências Sociais e Humanas, sob a influência da escola francesa dos “Annales”, trazida pelo Professor Magalhães Godinho, que havia trabalhado com Fernand Braudel em Paris. Dois anos mais tarde, veio a extinguir-se, dando origem ao curso superior de Antropologia coordenado por Augusto Mesquitela Lima. Mais tarde viriam a nascer pelo país mais departamentos que leccionaram antropologia, como no ISCSP (1980), ISCTE (1982), Universidade Fernando Pessoa no Porto (1990), Universidade de Coimbra (1992), e no final da década de 90 abriram licenciaturas em antropologia em mais duas faculdades (UTAD e Évora).

Os anos 80 foram de grande mudança na sociedade portuguesa, e a nossa noção do que é o povo português alterou-se. (Cabral, 1998:123), a preocupação com a identidade nacional perde prioridade teórica, já que o que está em causa é o estudo de

⁷⁶ “Neste curso apenas se podiam matricular as pessoas habilitadas com cursos superiores de administração ultramarina, Medicina, Biologia e Belas Artes. No ano seguinte o curso passou a designar-se Ciências Antropologias e Etnológicas e a possibilidade de matrícula foi alargada a qualquer licenciado por universidades portuguesas.” (Souta, 1982:34).

grupos sociais, da sua integração, da sua dinâmica e dos seus significados. (Cabral, 1991:41). O projecto nacionalista deu lugar ao projeto sociológico. (Cabral, 1991:40).

A institucionalização da antropologia como ciência social no final da década de 70, foi um marco importante para a revitalização destas festas, ao criar textualizações que permitiram às comunidades se reverem no presente e construíram mecanismos de identificação coletiva no futuro. É neste período que um conjunto de alunos da Universidade Nova de Lisboa, realiza um conjunto de monografias sobre as festas de Inverno do nordeste transmontano como podemos ver no quadro seguinte:

Teses de Licenciatura		
Localidades	Número de vezes	Ano(s)
Grijó Da Parada	I	1980
Parada de Infanções	I	1981
São Julião	I	1981
Babe	III	1981
Aveleda	I	1982
Deilão	I	1982
Vale do Salgueiro	I	1982
Caravela	I	1982
Varge	I	1982
Rebordelo	III	1982
Ousilhão	I	1982
Festa dos rapazes	I	1982
Festa de Santo Estevão	I	1983
11 Localidades	XVII	(1980-1983)

Este clima de reformulação disciplinar, onde a atividade editorial cresceu (não só no número de revistas existentes⁷⁷, como na publicação de teses de Doutoramento), permitiu o subsequente crescimento da antropologia. Os anos 80 marcam, do ponto de vista metodológico, uma forte relação com a História Social, patente nos trabalhos de Robert Rowland (1984), no trabalho de Jorge Freitas Branco (1987), sobre instrumentos agrícolas na Madeira, ou de Fatela (1985) sobre a marginalidade e violência em Portugal nos anos 30 e 40. Na obra de Brian O'Neill, *Proprietários, Lavradores e Jornaleiros, Desigualdade social numa aldeia transmontana (1870-1970)* (1984), propõe uma concepção de comunidade marcada por contradições económicas e sociais. João Pina Cabral com a obra *Filhos de Adão, filhos de Eva – a visão do mundo camponesa no Alto-Minho* (1989), tenta demonstrar que a sociedade camponesa articula uma profunda experiência individual de comunidade e de união de interesses com uma forte diferenciação social. (Almeida, 2009:38). Apesar de ter sido publicada em 1996, a obra de Joaquim Pais de Brito, *Retrato de uma Aldeia com Espelho, Ensaio sobre Rio de Onor*, resulta de uma longa investigação que se estendeu de 1975 a 1988. Afastando-se da perspetiva teórica de Jorge Dias, analisa a comunidade na sua unidade e nos seus processos integradores, não excluindo a desigualdade e hierarquias existentes. (Almeida, 2009:38). Por fim, ainda na década de 80 alguns investigadores estrangeiros tecem olhares sobre o país, como por exemplo os trabalhos de Bretell (1983), Goldey (1981,1983), Sanchis (1983), e Riegelhaupt (1984). No início dos anos 90, referência ainda para uma maior diversidade, aprofundamento e inovação nas temáticas abordadas: a história do corpo (Crespo, 1991), a festa (Leal, 1994), género (Almeida, 1994), entre outras.

No final da década de 90 com o declínio do país rural, multiplicam-se os terrenos e objetos de pesquisa, questionadas as bases rurais da cultura popular, emergiram as análises sobre os cruzamentos entre formas culturais locais e processos globais ligados ao turismo, à mercantilização, patrimonialização e emblematização. É neste contexto que devem ser inseridos os trabalhos dos antropólogos Paula Godinho (2010), e Paulo Raposo (2002), bem como a revisitação de Benjamim Pereira e a restante equipa de antropólogos. No entanto este fascínio pelo estudo das Festas de Inverno do Nordeste Transmontano, passa a ser inserido nas mais variadas disciplinas, e

⁷⁷ Foi criada a revista de *Ethnologia* na Universidade Nova de Lisboa, bem como foram reformuladas as publicações de outras revistas já existentes: a Revista *Lusitana*, *Antropologia Portuguesa*, *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* e *Trabalhos do Instituto de Antropologia*.

sobre temáticas distintas, o que atesta, por um lado, a diversidade analítica que as festas nos remetem, e por outro o crescente interesse de pessoas no seu estudo. Na tabela seguinte estão patentes algumas das teses que abordam a temática nas suas diferentes valências.

Ano	Área Científica	Título	Autor
1997	Filosofia	<i>A máscara de Ousilhão – Uma Leitura antropológica e metafísica.</i>	Sofia Maciel
2008	Cultura Portuguesa	<i>Nós Por Cá: “Tradições do Nordeste Transmontano”.</i>	Mariana Especiosa do Rosário
2009	Design e Marketing	<i>O traje dos caretos na criação do Painel Ambiente no Design da Moda.</i>	Maria Inês Bárrio
2009	Animação Artística	<i>A Animação das Festas de Inverno do Concelho de Bragança. Os Caretos na escola, o reavivar das tradições.</i>	Bárbara Dias
2010	Antropologia Filosófica	<i>As máscaras transmontanas: dos contrastes antropológicos às confluências filosóficas.</i>	Sofia Maciel
2010	Museologia	<i>Museu Ibérico da Máscara e do Traje.</i>	Ana Luísa Brilhante
2010	Didática das Ciências Sociais e Experimentais	<i>O Conhecimento Mútuo das Tradições Etnográficas na Educação Espanhola e Portuguesa: Mascaradas e pauliteiros em terras de Zamora e Bragança.</i>	António Pinelo Tiza

Para além do papel dos antropólogos nesta fase de redescoberta da cultura popular, alguns notáveis locais contribuíram de forma decisiva para o revitalizar das festas. Em revistas de cunho local produziram-se artigos sobre vários contextos rituais.

Uma das figuras de destaque é o Padre Belarmino Afonso, diretor da revista *Brigantia*, que tratava de temáticas como a Antropologia, História, Direito, Geografia, Numinástica, Economia entre muitos outros. Licenciado em História pela Universidade de Coimbra (1968), especializou-se no curso de Bibliotecário e Arquivista (1973). Para além de diretor da revista, colaborou em várias outras, como o *Mensageiro de Bragança*

ou o *Mensário das Casas do Povo*. Na revista que dirigiu, escreveu vários artigos sobre as tradições das Festas dos Rapazes, máscaras e trajes carnavalescos. (Afonso, 1981;1987). Em vários números da revista foram publicados vários artigos por pessoas afetas a diferentes localidades onde se realizavam as festas. Sobre o ritual do ano novo em Vila Chã escrevera Manuel Alves (1982), António Manso e Francisco Manso (1989) sobre a Festa dos reis em Tó, Mário Rocha (1992), sobre as Festas Tradicionais do ciclo de inverno em Parada de infanções, José Bragada (1992) Sobre a festa do Santo Estêvão em Grijó da Parada, e Fernandes do Vale (1996) acerca da festa de Santo Estêvão de Vila Boa.

Outra das figuras da cultura transmontana é António Tiza. Natural de Varge, onde se realiza a Festa dos Rapazes, escreveu em várias revistas sobre a temática. Na revista *Téllus* sobre a Mesa de Santo Estêvão (1997), os elementos sagrados e profados presentes nas Festas de Inverno (1996). Na revista *Brigantia* sobre a festa da Mocidade em Constantim (1989). Também escreveu para a revista *Amigos de Bragança* (da qual foi diretor), e também vários artigos em livros como *Gentes e Costumes* (2003), *Máscaras de Portugal* (2003), *Máscara Ibérica* (2004). Foi Presidente da Região de Turismo do Nordeste Transmontano, e atualmente exerce as funções de Presidente da Academia Ibérica da Máscara.

Por fim, refiro os mascareiros que têm difundido a arte de fazer a máscara, bem como uma morfologia própria das várias localidades a que pertencem.

Se em 1985 existia apenas um artesão de uma aldeia a sul de Bragança a dedicar-se a fazer máscaras de madeira, com fins decorativos destinadas a vender para turistas (Godinho, 2006:326), essa realidade é bastante diferente atualmente. Só no Museu Ibérico da Máscara e do Traje, no piso dedicado aos artesãos, contam-se 22 nomes de 14 localidades do Nordeste Transmontano. Destacam-se os vários materiais que se utilizam na confecção de máscaras: amieiro, castanheiro, nogueira, carvalho, freixo, folha-de-flandres, metal fundido, cortiça, cabedal, pedra, verga e escrinho. Nem todos estes se dedicam à máscara. Alguns deles fazem os trajes dos caretos, ou dos diabos de Vinhais, cintos e cabedais. Muitos dos que fazem as máscaras participam nos rituais, outros já o foram, e portanto os seus trabalhos são uma idealização do careto no seu imaginário, que cristaliza a imagem das máscaras antigas, ou por vezes, criam novos formatos através da utilização de novos materiais como é o caso de Baçal, onde as caretas são feitas de palha. Na revisitação de Benjamim Pereira ao terreno das máscaras

(1999-2001), fora surpreendido por, *quatro máscaras feitas de palha, duas segundo a técnica de espiral cosida e as outras formuladas a partir de tiras entrançadas, produto da experiência inovadora e original de uma senhora dessa localidade*. (Pereira, 2006:37). Desta forma se criam inovações consentâneas com as demandas do mercado, ainda assim o elemento transcendental predomina para a comunidade, pois o objeto que passou a ser decorativo para alguns (como os turistas), é artefato sagrado para muitos dos locais. Ainda que possamos reconhecer uma diversidade de matérias-primas nestes trabalhos, em resultado de uma preocupação estética de comercialização, não se sobrepõe à função ritual e mágica que a máscara ocupa para a comunidade.

Capítulo

IV

As autarquias enquanto agentes secundários?

As Festas de Inverno do Nordeste Transmontano têm revelado nas últimas duas décadas várias transformações. A análise sócio-antropológica desses novos formatos festivos assinala processos contemporâneos de circulação e consumo da cultura, perante os quais um número heterogêneo de agentes e audiências intervêm.

Neste sentido a antropóloga Paula Godinho havia referido os processos de patrimonialização e mercantilização cultural destas tradições. Em Varge, como refere, as máscaras seguem os caminhos trilhados pelos habitantes locais reemergindo noutros espaços, tempos e assistências. (Godinho, 2010:191). Esse papel, é de igual forma desempenhado por artesãos locais que se deslocam a exposições-venda e feiras regionais. Dessa forma: “Já não são só objectos rituais e instrumentos de uma contra-ordem, converteram-se em bens culturais. Como objectos portáteis, vendem-se fora da aldeia seguindo a rede social dos que daí partiram ou os itinerários estabelecidos por outros agentes culturais. (Godinho, 2010:194).

Na mesma linha, Paulo Raposo chamou a atenção para a mercantilização⁷⁸ e turistificação da tradição em Podence, referindo modalidades de canibalização turística, em que os visitantes poderiam participar no evento vestindo máscaras locais mediante

⁷⁸ Na visita ao site dos caretos de Podence, é visível o merchandising, a venda de fatos e outros objectos que miniaturizam a figura destas figuras.

um preço. Como afirma Raposo: “Mascarados e audiências, em permanente descontinuidade, interpenetram-se, substituem-se, evocam-se. É por fim possível tornar-se o outro em Podence...Ou pensar essa transfiguração.” (Raposo, 2009:76).

Em Ousilhão para além do elevado número de curiosos que se deslocam anualmente para tirar fotografias, ou filmar a festa, novos formatos emblemáticos surgem associados à promoção da tradição. Essa promoção é feita de diversas formas e por instituições diversas, sendo as mais reconhecidas as campanhas dos CTT que fizeram um selo alusivo à Festa de Santo Estêvão de Ousilhão, ou os pacotes de açúcar da Delta, que foram distribuídos por vários países dos diferentes continentes.

A leitura e compreensão destes fenómenos, remete o nosso estudo para processos mais alargados de uso e apropriação do popular por instituições, associações e outros agentes culturais. Essa apropriação é derivativa por um lado da constatação da cultura enquanto recurso, como assinala George Yúdice: “o recurso da cultura⁷⁹ é utilizado para promover o desenvolvimento do capital e do turismo, como principal motor das indústrias turísticas e como incentivo para outras indústrias que dependem da propriedade intelectual”. (Yúdice, 2004:16), e “ser fomentado e conservado a fim de manter a sua capacidade de desenvolvimento para satisfazer as necessidades e aspirações das gerações do presente e do futuro.” (Yúdice, 2004:13). Por outro lado deve ser entendida através da aceção de Tonny Bennet (1992) de “useful culture”, que se centra nos modos de conduta e regulação de comportamentos enfatizando a forma como a cultura é instrumentalizada pelos poderes políticos ao serviço da sua própria auto-legitimação (Bennett, 1992:295).

Susan Wright (1998) parte da pergunta de “como os tomadores de decisões (decision makers) politizam a “cultura”, como usam o conceito para abranger campos de poder. Como utilizam os antropólogos novas aproximações teóricas para aproximar-se de “culturas” para explorar e revelar os efeitos recorrentes de seus usos nas políticas contemporâneas?”. (Wright, 1998:7, tradução livre). A Politização cultural trata-se de um processo perante o qual a “cultura” é utilizada como ferramenta e discurso político na concepção, projeção e legitimação dos poderes instituídos. Ela decorre portanto, das recentes transformações sociais que compreendem novos formatos globais das instâncias culturais, bem como da necessidade de ajustamento das autarquias a essa

⁷⁹ “O papel da cultura expandiu-se como nunca para as esferas políticas e económica, ao mesmo tempo que as noções convencionais de cultura se esvaziaram muito.” (Yúdice, 2004:25).

realidade. Esta “politização da cultura” produz-se por meio de três classes de agentes: políticos, administradores e gestores e acadêmicos, que colaboram, direta ou indiretamente, nas conceptualizações, tornando-as uma ferramenta política.

Ao problematizar as dimensões da politização cultural nas festas do ciclo de inverno do Nordeste Transmontano, estamos perante uma *segunda vida* (Kirshenblatt-Gimblett, 1998), das culturas populares locais, *uma vida como exibição de si mesmos* ((Kirshenblatt-Gimblett, 1998:150). Esta segunda via (ou segunda vida), é concomitante com a pós-desruralização dos campos e do modo como as culturas locais – com o apoio dos fundos europeus e dos poderes locais, como utilizadores dos mesmos – se tornaram num recurso alternativo, e fonte de rendimento para sociedade civil (comunidades) e governos locais.

Á natureza dinâmica das comunidades rurais que se desruralizaram, acresce saber qual o lugar da cultura popular nestes contextos globalizados, como se equaciona e quais os usos contemporâneos da cultura. Significa então dizer que as festas de inverno são um importante recurso cultural para as autarquias locais, fazendo delas uma arena de legitimação política, e uma estratégia para o desenvolvimento, através da captação de fluxos turísticos. Recorrendo a instâncias bilaterais, como associações de turismo, ou empresas promotoras de eventos culturais, os poderes locais criam uma imagem da cidade ancorada na ancestralidade das suas tradições. O eixo estruturante do discurso local sobre a cultura, é a celebração da identidade e do modelo de ser tradicional, ancorados no passado e na memória e recriados como património Imaterial.

É o que se tem verificado nas autarquias de Bragança e Vinhais que têm vindo a criar reportórios identitários alicerçados nas singularidades dos costumes e tradições locais, conferindo-lhes centralidade nas suas políticas culturais.

Desta forma as *tradições* locais são, neste território, um dos referentes identitários com maior relevância para a dinamização do tecido social. Este processo de seleção de itens culturais como recursos que permitem a revitalização das comunidades locais, envolvem processos negociais entre duas esferas sociais: (1) agentes estatais que desdobraram a sua atuação mediante o seu nível organizacional (local, regional, estatal,

infra-estatal), e (2) a sociedade civil (através de empresas promotoras culturais, empresas produtoras de atividades culturais, fundações, associações ou cooperativas).⁸⁰

As autarquias surgem então como entidades privilegiadas para organizarem e gerirem o “jogo” local das relações, isto é, a rede de agentes direta ou indiretamente envolvidos, os seus interesses e conflitos (Lopes, 2000:83). Como afirma Fernando Ruivo: “O local enquanto actor coletivo produz uma imagem relevante para a sua diferença cultural, a qual a grande medida pode ser determinante para atracção de políticas públicas e para o manusear de uma série de recursos”. (Ruivo, 1990:81)

A constatação da importância da cultura na política autárquica resulta de um conjunto de fatores e discursos produzidos em contextos sociais específicos. O sociólogo Augusto Santos Silva considera que se trata de “determinar as circunstâncias em que os recursos culturais aqui presentes, são usados como forças, poderes e trunfos no espaço social em que estão em jogo”. (Silva, 1994:62).

Para tal é preciso perceber qual o papel de mediador dos poderes locais nesta panorâmica, ao possuírem os meios necessários para a elaboração e veiculação de um reportório discursivo que tem por base determinados itens culturais. Esses meios são as políticas culturais por meio das quais formulam os seus discursos e iniciativas, e por outro, as categorias sociais em que se baseiam para as legitimar: património cultural e identidade, que se consubstanciam nessas narrativas.

IV.1. Politização cultural

A produção do passado é um artifício à disposição do executivo local, fazendo com que a sua política assente crescentemente nestas iniciativas. Como afirma Marc Guillaume (2003:140), esta produção do passado consubstancia-se como uma componente essencial de uma política de espectáculo, cujo objetivo é consensualizar a ação dos poderes políticos, quer sejam de base local, regional, ou nacional.

Na mesma linha Elsa Peralta, considera que os referentes simbólicos do passado materializados em património, ou em outras formas de memória cultural, sempre se constituíram como um repositório natural da legitimidade política, de exercício de

⁸⁰ “É o confronto, a dialética e a negociação entre estes agentes o que motiva as definições do que é e não é património cultural.” (Pereiro, 2009:148).

poder, e de, acesso ao poder e à reprodução do mesmo, favorecendo, como refere Abelés a *perpetuação ritual do corpo político*. (Abelés, 1990, *apud*, Peralta, 2008:300). Por esta razão a “cultura” não só contribui para a visibilidade dos poderes instituídos que a ativam, como também é um elemento central para a visibilidade do próprio território que estes representam. (Peralta, 2008:300).

Desta forma, as máscaras, enquanto bem de interesse político acabam por ser um imperativo para o poder local que as recupera, conserva e ativa. Como considera Augusto Santos Silva, a cultura tem múltiplos usos sociais e políticos. (Silva, 1997:42). Pode ser vista como fator de atratividade, como motor de reordenamento dos espaços, como instrumento de marketing, promoção e comunicação institucional de empresas, como componente cerimonial e vector de integração social; como ensejo de consumo, ostentação e distinção, como montra de regime, como forma superior de legitimação, encenação e emblematização política. (Silva, 1997:42).

Este resgate do passado, assenta num novo *interesse social pelas coisas do passado* (Peralta, 2008:114), reconstruído pelo poder local através da patrimonialização de certos elemento culturais locais, como máscaras e outras *alfaias rituais*. (Godinho, 2011:215). Trata-se de um passado domesticado como objeto de nostalgia, como tempo de salvação para o presente, e convertido numa realidade distorcida. (Canclini, 1989:128)., pois *os retornos ficcionais a tempos antigos atraem audiências massificadas*. (Lowenthal, 2003: XIX, tradução livre).

Através destas activações os poderes políticos fazem uso de uma linguagem espacial, baseada na utilização de um reportório simbólico que, pela sua capacidade de penetração no tecido social, permite exprimir e legitimar a sua autoridade, bem como fornecer os referentes identitários necessários à inserção do tempo e espaço globais. (Anico, 2009:16). Para os poderes políticos estas iniciativas assumem um carácter instrumental pois permitem contribuir para a legitimação dos poderes instituídos na medida em que a oferta de atividades e bens culturais, respondem aos anseios de uma população carente de vínculos de identificação com o território e o passado. (Anico, 2009:15). A procura de elementos caraterísticos e diferenciais de cada cultura, aparece assim como uma necessidade de mercado, e a cultura “autêntica”, passa a ser matéria-prima para a criação de um produto turístico comercializável e competitivo a nível internacional. (Barreto, 2007:100).

Desta forma as autarquias, através desta política patrimonial cumprem interesses político-eleitorais, conferindo legitimidade às suas opções políticas, bem como rentabilidade económica mediante a utilização do património como fator de captação de fluxos turísticos⁸¹ e como consequência de desenvolvimento local. Como afirma Aguilar Criado: “O património para além da sua carga simbólica, (...), adquire agora um valor acrescentado, o da sua rentabilidade económica, propiciando novas e recentes transformações sobre o mesmo, tanto da administração pública, como desde entidades privadas, que promovem um discurso de recuperação e revitalização dos elementos culturais de determinadas zonas, e sua reutilização como novos espaços de recreação e ócio para uma demanda cada vez mais grande e especializada da actividade turística”. (Aguilar Criado, 2005:54, tradução livre)

IV.2. Políticas Culturais: Breve incursão

As políticas culturais são processos sociais institucionais onde se jogam duas dimensões fundamentais das relações sociais: a cultura e o poder (Costa, 1997), sendo um ângulo privilegiado para entendermos as relações entre o Estado e a Sociedade Civil (Silva, 1995), grupos sociais que ativam os reportórios culturais/patrimoniais. É por meio delas, que se produz uma “resposta” de uma autoridade política a um determinado problema ou fenómeno do campo social da produção cultural.

De forma a percebermos como a cultura passou a ser utilizada pelo regime político democrático⁸² após o 25 de Abril de 1974, irei fazer uma breve incursão pelas políticas culturais portuguesas. Não no sentido de estabelecer tipologias classificativas, mas sim de perceber a evolução destas políticas no contexto social e cultural português. Estas fornecem-nos elementos que nos permitam situar o debate em torno da politização cultural, uma vez que nela se encontram dimensões culturais e políticas. Isto é, através das políticas culturais encontramos dimensões da relação entre a cultura (o campo

⁸¹ “Como novos valores de um consumo mais diferencial e as necessidades de activar as economias locais, no caso europeu, está favorecendo a circulação dos produtos locais dentro dos mercados globais.” (Aguilar Criado, 2005:64/65, tradução livre).

⁸² No Estado Novo a cultura fazia parte de um vasto corpo de ferramentas de institucionalização dos poderes vigentes como vimos no capítulo anterior. Com o advento da democracia a sua utilização tinha outro tipo de utilidade para os poderes políticos como vamos ver.

cultural)⁸³, e o poder (o campo político), e que traduzem os modos como os dois eixos do campo cultural (oferta/criação e procura/recepção), se articulam com as concepções ideológicas e a estrutura do próprio campo político local (Bordieu, 1989). Por outro lado, permitem perceber os processos de transformação produzidos nas concepções e nas práticas das instituições locais que resultam em parte, da articulação entre os instrumentos legislativos a nível nacional (sobre a questão cultural/patrimonial) e as ações que se desenvolvem a nível da cidade.

As políticas culturais desempenham um papel decisivo na imaginação ou legibilidade das cidades. (Lopes, 2000:86). São portanto, as comunidades culturalmente mais diferenciadas as que mais investiram na definição de políticas culturais regionais. (Anico, 2009:66). Como fator de desenvolvimento, ou como meio de perpetuar a identidade cultural do Nordeste Transmontano, as festas de inverno surgem associadas aos grandes certames culturais da região. Seja na *Mascararte* ou no desfile de carnaval (Bragança), na Feira da Castanha ou do Fumeiro (Vinhais), as respetivas câmaras Municipais perceberam a funcionalidade destes eventos culturais para a visibilidade e a projeção supra local. Os máscaros de Ousilhão, por exemplo, que aparecem nestes eventos como animadores sócio-culturais, permitem não só abrilhantar estes certames com a espetacularidade das suas indumentárias, e suas tropelias para com a multidão, como projetar a imagem da cidade. Este cenário deve-se também a mudanças nas práticas culturais que modificaram gradualmente o perfil de procura local de eventos de cultura e lazer e abriram concomitantemente novas oportunidades, e novos públicos à intervenção autárquica. (Silva, 2007:12). Desta forma: “ Uma parte considerável da actividade cultural municipal tem por objetivo lidar com as tradições identitárias e festivas, uma operação tanto mais complexa, quanto estas identidades são sempre dinâmicas, abertas e polissémicas.” (Silva, 2007:26).

Aos elementos tradicionais destes certames locais, juntam-se espetáculos musicais, exposições, mostras gastronómicas, venda de produtos da região, artesanato, que pretendem conjugar uma oferta cultural diferenciada com uma demanda heterogénea. Assim as políticas culturais devem ser desenvolvidas interagindo com fluxos provenientes das dimensões globais, nacionais, e locais, mas também procurando incorporar e articular um conjunto bastante variado de agentes culturais: Estados

⁸³ “Entendido como sistema de relações entre lugares, recursos e sujeitos dotado de autonomia estrutural”. (Silva, 2003:11).

nacionais, subnacionais (autarquias), supranacionais (organismos multilaterais), sociedade civil, empresas, grupos sociais e culturais. Articuladas com a linguagem dos organismos internacionais criadores das gramáticas patrimoniais/culturais, bem como pela descentralização das políticas patrimoniais, as autarquias passaram a ter um papel de relevo na definição e aplicação de políticas culturais. Isto fez com que, a gestão, o consumo e o recurso político do património seguissem em Portugal um duplo movimento impresso pela aceleração do globalismo e pelas concomitantes diretivas das organizações internacionais.

Em Portugal a análise das políticas culturais tem sido orientada em quatro pólos (Silva, 1995): (1) políticas de património, (2) políticas de formação educativa de públicos, (3) políticas de sustentação de oferta cultural, e, (4) políticas de uso social, económico e político da cultura.⁸⁴

Como afirma Augusto Santos Silva, as políticas culturais portuguesas devem ser analisadas tendo em conta duas periodizações: a) o arco temporal que vai desde a institucionalização do poder local (1976), até ao ano de adesão de Portugal à Comunidade Económica Europeia, e b) os anos subsequentes dessa integração europeia.

Em 1976 a constituição⁸⁵ consagra a existência de autarquias locais (a região administrativa, os municípios e as freguesias), delineando-as como pessoas coletivas de base territorial dotadas de órgãos representativos que visam a persecução de interesses próprios das populações respetivas (Veneza, 1986:699).

O período de transição democrática (1976-1986), enquadra-se no “grau zero”⁸⁶ do poder local (Mozzicaffredo *et al*, 1988), caracterizado pelo intervencionismo municipal, aliado a uma política assistencial⁸⁷. É uma fase pautada pela institucionalização da democracia representativa, bem como pelo alargamento do quadro legislativo das autarquias e dos recursos financeiros dos governos locais.

No que respeita à intervenção autárquica no plano cultural algumas medidas foram tomadas. A ligação da cultura à educação e à comunicação social, a divisão das

⁸⁴ É sobre esta última que iremos centrar a nossa atenção.

⁸⁵ No entanto foi só com a publicação da lei nº79/77 de 25 de Outubro, é que se definiram as competências dos respetivos órgãos com a chamada “Lei das Autarquias”.

⁸⁶ “Num primeiro momento, a actividade do poder autárquico, assentou principalmente, num intervencionismo municipal, nos domínios das infra-estruturas de base; aliado a uma política assistencial.” (Mozzicaffredo, 1993:81).

⁸⁷ Após o Abril de 1974, as novas autarquias encontraram as sociedades locais com índices de desenvolvimento económico muito baixo.

artes e letras em cinco áreas distintas: literatura, cinema, teatro, a música e as artes plásticas, juntamente com a importância atribuída à democratização da cultura e da língua portuguesa são aspetos que vão enformar as políticas culturais neste período. (Santos, 1998:65). Foi criado o Secretariado do Estado e da Cultura (SEC), uma das primeiras medidas com vista à solução de problemas herdados pelas estruturas antidemocráticas. Este organismo defendia quatro áreas de atuação: património Cultural, fenómeno cultural, espetáculos e acção cultural.

Foi no programa do terceiro governo (1977-1978) que se realizaram as primeiras medidas com vista à democratização e descentralização cultural (ao incluir temas como a alfabetização, o associativismo juvenil e a animação sócio-cultural), e no reforço da identidade nacional, promovendo-se o incremento da participação cultural, a salvaguarda do património e à valorização da criação e difusão culturais. (Santos, 1998:68).

Por parte dos governantes começou a existir uma preocupação crescente com este setor. No V governo (1979-1980) de Maria de Lourdes Pintassilgo propõe-se o desejo de “quebrar a tradicional separação entre a cultura erudita, cultura de massa e a cultura popular”, adoptando uma concepção pluriforme de cultura. Esta visão favorecia a multiplicidade das expressões e das práticas culturais, de acordo com os contextos específicos de vários grupos sociais. Já no VI governo (1980-1981) a preservação do património cultural português e o estímulo à mobilização das tradições culturais da nação, através da participação das autarquias e da sociedade civil ganha forças. A partir da década de 80 passa a constituir um tema recorrente no discurso político.

No que toca à produção legislativa de políticas e medidas para o campo cultural só na década de 80 esta realidade passou a ser enunciada para a concretização do desenvolvimento do país. (Moura, 2004:100). A cultura passa a ser novidade com expressão nas décadas de 90/2000 que denota: “uma nova identidade e centralidade da política e da administração cultural local, mas vale também como formação de uma tecnoestrutura local envolvida nas dinâmicas culturais, composta por técnicos e quadros superiores”. (Silva, 2007:16).

Com a criação do Instituto Português do Património Cultural (IPPC), e a partir de 1992 com o (IPPAR), a produção legislativa reguladora da salvaguarda do património têm-se intensificado através de pareceres vinculativos e da criação e classificação de áreas de protecção. (Santos, 1998:239). No entanto a diversidade de

instituições que o organismo tutelava levava à autonomização da Biblioteca Nacional (1980), Torre do Tombo (1985), e os arquivos foram integrados no Instituto Português de Arquivos (1988).

Num contexto político que apela à universalidade de acesso aos bens culturais e a preservação do património viria a nascer em 1983 o Ministério da Cultura. Nesse mesmo ano Portugal organizou a XVII Exposição Europeia de Arte, Ciência e Cultura do Conselho da Europa. O incremento destas medidas levou à descentralização das políticas patrimoniais, atribuindo responsabilidades aos municípios na conservação e promoção do património em 1985. O velho modelo de cultura urbana marcado pela dinâmica das elites tradicionais no controlo das instituições culturais e pela restrição dos públicos deu lugar ao alargamento e diversificação das audiências, a profissionalização de produção e difusão cultural, e à miscenização das formas de apoio financeiro à cultura. Na matéria da democratização aos bens culturais são aplicadas duas lógicas: redistributiva e de partilha, e de utilidade económica, segundo Maria de Lourdes Lima dos Santos (Santos, 1998:307).

As políticas culturais patrimoniais evoluíram mais em função da sequência das políticas nacionais do que em função de programas ideológicos definidos em termos locais e que se confrontam entre si numa base partidária. (Silva, 2007:15). Os municípios são menos produtores de políticas culturais do que receptáculos explicadores de estratégias exógenas, designadamente as políticas europeias e nacionais para a cultura.

Relativamente ao período subsequente à adesão à União Europeia, os efeitos das políticas de descentralização, bem como a integração de Portugal na União Europeia, capacitaram as autarquias para atribuir uma maior centralidade nas questões culturais como afirma Maria de Lourdes Lima Santos: “ As autarquias intervêm cada vez mais na classificação e preservação do património. O poder local complementa crescentemente, a função de serviço público do estado, ganhando consciência da vantagem de um movimento inter-associativo forte e dinâmico” (Santos, 1998:348). As novas oportunidades abertas pela integração europeia, quer no plano de financiamento, quer no plano de concepção e desenvolvimento de projetos possibilitaram as autarquias a globalizarem a sua intervenção. A política inicial de concentração nas infra-estruturas físicas, ligadas à satisfação de necessidades coletivas básicas deixou de ser prioridade.

O reforço desta tendência levou à institucionalização do Ministério da Cultura (1995), bem como ao lançamento do programa operacional da cultura.

A dinâmica de crescimento da intervenção municipal no setor da cultura conduziu a uma progressiva consciencialização da centralidade das atividades culturais para a imagem global do território enquadradas num paradigma de desenvolvimento integrado. (Santos, 1998:344). Através dos processos de regionalização e dos incentivos ao desenvolvimento regional, o património viria a deflagrar no país nos anos 90. A publicação da Lei de Bases do Património nº107/2001 “estabelece as bases da política e do regime de proteção e valorização do património cultural”, contemplando juridicamente uma concepção mais extensa com a inclusão dos “bens imateriais”. Na análise desta Lei, Paulo Costa, considera que se constitui uma ruptura de paradigma relativamente à noção clássica de património, ao adequar as especificidades do património imaterial. (Costa, 2009). Finalmente com o DecretoLei nº97/2007, revela-se ainda mais decisivo na atuação sobre o domínio de património imaterial, com o início do processo de ratificação, por parte do Estado Português da convenção da UNESCO de 2003.

IV.3. As políticas da Unesco

A UNESCO ocupa um lugar central para podermos pensar a transformação conceptual da cultura, através de várias recomendações, consubstanciando o património enquanto extensão terminológica e classificativa da “cultura”. O conceito de “bens culturais surge referenciado na convenção de Haya (1954)⁸⁸, para a proteção dos bens culturais no caso de conflito armado, referindo-se aos portadores de valores históricos e artísticos e inscrevendo-se ainda, numa concepção de património ligada à ideia de acervo. Em 1966 desenvolve-se o trabalho da nomeada comissão Franceschini, do parlamento italiano, sendo que a sua análise dos bens culturais realiza uma enumeração de seus diferentes tipos, e ainda uma noção genérica em virtude da qual deveriam ser considerados como tais: “os bens que constituam um testemunho material dotado de valor de civilização” (Rotman e Castells, 2007:70).

⁸⁸http://www.unesco.org/culture/natlaws/media/pdf/bresil/brazil_decreto_44851_11_11_1958_por_orof.pdf (15/09/13).

Em 1972 tem lugar em Paris a convenção sobre a “Protecção do património mundial cultural e natural”⁸⁹, não alude a “bens culturais”, mas sim a “Património Cultural”. A problemática patrimonial (associada às tarefas de protecção, conservação e valorização), transcende aos estados nacionais, passando a ser um assunto que incumbe a toda a comunidade internacional. A Recomendação da Unesco sobre a “Salvaguarda da cultura Tradicional e Popular”⁹⁰ (1989), realizada em Paris, compreende uma variedade de manifestações, acrescidas pelas produções das populações rurais (que têm sido usualmente identificadas como culturas tradicionais e populares).

A partir dos anos noventa as políticas universalizantes da UNESCO em matéria de património têm seguido três momentos coadjuvantes: (1) um no sentido de «volatilização» daquilo que é susceptível de ser considerado património mundial, (2) outro no sentido de difusão europocêntrica e popularizante das classificações do património Mundial, e (3) no sentido da valorização de pluralismos e diversidade cultural, não apenas enquanto prática social e política mas também enquanto recurso patrimonial.

É neste sentido que surge em 2003, a “Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial”⁹¹, que reconhece as seguintes manifestações: a) as tradições e expressões orais, incluindo a língua como vector do património cultural imaterial; b) as artes de espectáculo; c) as práticas sociais, rituais e acontecimentos festivos; d) os conhecimentos e práticas que dizem respeito à natureza e ao universo, e finalmente, e) os saberes fazer ligados ao artesanato. Esta modificação de nomenclatura entre as últimas duas convenções, “cultura popular tradicional (1989), e “património cultural imaterial” (2003), permitiram a ampliação e diversificação de bens patrimonializáveis incorporando-se também as produções culturais de sectores subalternos. Por outro lado, postula-se a protecção do património atendendo à íntima relação que este guarda com reconhecimentos identitários. Por fim, valorizam-se os povos actuais não somente como herdeiros e transmissores de bens patrimoniais mas também como criadores de novos patrimónios.

IV.4. Bragança ligada à máscara: O património imaterial nas políticas culturais

⁸⁹ <http://whc.unesco.org/archive/convention-pt.pdf> (15/09/13)

⁹⁰ Fonte <http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=261> (17/09/13)

⁹¹ Fonte <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf> (17/09/13)

Ao nível da intervenção autárquica a Câmara Municipal de Bragança apresenta um conjunto de singularidades que lhe permitem um posicionamento estratégico na hierarquia dos destinos turístico-culturais. Através do Património material e imaterial que, associados a cada lugar de forma exclusiva, permitem à cidade promover a particularidade da sua posição, bem como através da construção de equipamentos e a criação de acontecimentos culturais que, também associados ao lugar, criam uma situação de experiência única, providenciando assim elementos de competição.

É com o recurso a um discurso local sobre a cultura, cuja celebração da identidade, e do modelo de ser tradicional ancorado no passado e na memória e recriados como património em particular imaterial, que se estruturam as políticas culturais. Estabelecendo parcerias estratégicas com agentes e instituições de outros países, criaram-se redes de itinerância de produções culturais (espetáculos, exposições), promovendo o intercâmbio de criadores e técnicos e organizando em momentos excepcionais, grandes festivais culturais que ganham projeção internacional. No seguimento desta lógica o sociólogo Augusto Santos Silva afirma que: “Uma das descobertas principais que ao longo destes últimos vinte anos, foi fazendo a generalidade das Câmaras Municipais (que algumas o vinham já compreendendo desde os anos setenta), foi justamente a funcionalidade dos grandes eventos culturais para a visibilidade e projecção supralocal (...), tendendo a fidelizar uma elite de consumidores e praticantes culturais e a inscrever alguns agentes locais numa rede de amplitude global, proporciona um recurso simbólico decisivo na visibilidade e no marketing da cidade”. (Silva, 2007:27). No contexto das escalas de prestígio das cidades nacionais a cultura pode ser utilizada pela visibilidade e legitimação simbólica, que confere como argumento na negociação do seu posicionamento como atestam os estudos de caso das antropólogas Marta Anico, *Museus e Pósmodernidade: Discursos e Performances em contextos locais* (Loures), e Elsa Peralta, *A Memória do Mar: Património, Tradição e (Re) imaginação Identitária na Contemporaneidade* (Ílhavo). É através de um discurso sobre o passado que salienta não só a singularidade e grandeza dos referentes culturais patrimonializados, mas também as suas origens remotas e a sua continuidade ao longo do tempo promovendo um sentimento nostálgico em relação ao passado (Robertson, 1992), ao mesmo tempo apresentando-se como recurso para a construção do futuro.

Enquanto território culturalmente diferenciado, a Câmara de Bragança, investe na cultura e tradições da cidade como vantagem comparativa, tendo papel decisivo na sua imaginação e legibilidade.

A globalização da intervenção autárquica é feita a 3 níveis: (1) financiamento, (2) concepção, e (3) desenvolvimento de projetos. Este cenário permite a definição de políticas culturais regionais que apelam à protecção do património, ao fomento e promoção das identidades regionais, e à desterritorialização das atividades culturais.

Estas são características presentes nas políticas culturais da Câmara Municipal de Bragança, e que vou abordar de seguida. A primeira delas é a *Mascararte*, que pretende dar uma nova dimensão e impulso na divulgação das festas tradicionais de inverno, conjugando em perfeita harmonia as linguagens, dramática (rituais), plástica (máscaras e vestuário), e etnográfica (rituais, máscaras e vestuário). (Canotilho, 2005:13)

Trata-se de uma realização bienal que teve a sua primeira edição em 2003⁹², que conjuga a linguagem dramática (ritual), plástica (máscara e vestuário) e etnográfica (rituais, máscaras e vestuário). Este evento cultural permitiu dar uma nova dimensão e impulso na divulgação das festas tradicionais de inverno, promovendo o reforço da identidade e cultura transmontanas. No livro de divulgação deste evento, que conta com contribuições de vários notáveis do quadro local/regional, valoriza-se o discurso em torno das potencialidades patrimoniais regionais, com vista à projeção nacional e internacional do distrito de Bragança: “Trata-se de defender e promover o património local, colocando Bragança no roteiro dos eventos culturais, nacionais e internacionais, ao mesmo tempo que se constrói uma nova e legítima imagem de uma Bragança ligada à máscara”. (Canotilho, 2005:15). A primeira edição (2003) foi dedicada à Máscara transmontana, e a quinta (2011) ao diabo e a morte. Procedeu-se à internacionalização do evento com a incorporação de temáticas ligadas à cultura da máscara de outros países: “Máscara Angolana” (2005), “Máscara Brasileira” (2007), caretos espanhóis e portugueses (2009) e “Máscara Asiática” (2013). Esta posição adoptada pelo poder local pretendeu colocar Bragança nos roteiros dos eventos culturais nacionais e internacionais, conferindo à Bienal da Máscara uma dimensão transnacional de forma a

⁹² Várias atividades se realizam neste evento. Cortejo com as várias personagens de mascarados, exposições, concursos de pintura, fotografia, escultura, arte infantil e juvenil, feira da máscara, edição e apresentação de livros, conferências, colóquios e teatro.

assegurar o intercâmbio cultural e potenciar o desenvolvimento económico através do turismo de vertente cultural.

No seguimento desta lógica promocional, a autarquia juntamente com a deputación de Zamora, anunciou o projeto de cooperação: “Máscaras: Promoção turística e cultura Transfronteiriça”⁹³. Esta iniciativa comunitária financiada pelo Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional (FEDER), do programa INTERREG III, visa a valorização turística do Património. O projeto “Máscaras”, através de um conjunto de iniciativas que visam a promoção do universo ritual dos dois territórios, concentrou numa primeira fase 3 grandes atividades: (1) abertura do Museu Ibérico Da Máscara e do Traje, bem como de um posto de turismo com promoção e venda de artesanato ligado às máscaras; (2) acções de divulgação e promoção, através do desenvolvimento de um portal temático sobre o Projeto “Máscaras”, elaboração de um catálogo conjunto que ilustre e identifique as Festas de Inverno no Nordeste transmontano e na Província de Zamora, e a realização de dois seminários transfronteiriços; e (3) a realização de um estudo de forma a obter para a máscara, e para todas as festas e rituais a ele associados, a denominação de “Manifestação de Interesse Cultural”.

No seguimento desta cooperação transfronteiriça foi criado o “Desfile da Máscara Ibérica” em 2006. Com realização anual, o cortejo tem lugar em Lisboa parte do Terreiro do Paço e estende-se pelas ruas do Rossio. Em 2013, tive a oportunidade de presenciar o certame que contou com a participação de 450 mascarados de várias zonas do Centro e Norte de Portugal, de Espanha (Astúrias, Zamora, León, Cáceres e Salamanca), e o grupo búlgaro “Suvakari” de Pernik, e teve, segundo a organização, cerca de 500 mil visitantes durante os 4 dias do evento⁹⁴. O desfile dos mascarados que se reúnem na praça do município percorrendo as ruas do Ouro, da Conceição e rua Augusta, são o ponto alto do evento. Fora do seu contexto sócio-cultural, os atores e espetadores perdem o sentido da celebração, pelo esvaziamento do simbolismo destas personagens. Envolvem-se em correrias pelas ruas, usando chocalhos e outros artefatos para se recriarem com o público, os caretos de Podence, e os cardadores de Vale de Ílhavo, eram os grupos mais animados fazendo uso de uma linguagem corporal expressiva e mesmo sexualizada. Esta parada urbana constitui uma passagem da *dimensão lúdica* à *dimensão estética* das festas que se haviam tornado espetáculo. Paula

⁹³Fonte: <http://www.mascairaiberica.com/portugues/idioma1.html> (18/12/13).

⁹⁴ Fonte <http://fimi.pt/historia.html> (14/12/13).

Godinho considera que as festas se urbanizaram, tomando os valores que a burguesia considera prestigiantes, tornando-se discursos de produção e consumo, embora com diferenciação entre as duas instâncias: uns produzem para que outros consumam. (Godinho, 2010:221-222)

Para além da presença de vários grupos de mascarados, no largo do Rossio havia sido montado um palco, bem como várias tendas que promoviam as diferentes regiões ibéricas, através de mostras de vinho, gastronomia (fumeiro, queijo). Outras barraquinhas eram exposições-venda de artesanato, contendo algumas delas miniaturizações de máscaras, porta-chaves, ímanes e outros adereços rituais, como a tenda onde se podiam comprar máscaras dos caretos de Varge. Também haviam t-shirts, aventais, cartas, sacos de pano que faziam parte do merchandising do evento.

Ao nível da organização logística, promocional e festiva do evento encontram-se quatro entidades neste processo: os agentes do quadro local que operam como intermediários no processo de negociação entre as empresas promotoras e as populações locais, a Câmara Municipal de Lisboa, a EGEAC (empresa municipal encarregada da animação cultural) e a Progestur⁹⁵. Esta empresa cultural fundada em 2003, tem vindo a desenvolver um conjunto de iniciativas que visam a promoção da máscara ibérica, operando em paralelo com as autarquias locais, e com outras empresas. Os projetos que esta empresa tem vindo a desenvolver são: “Máscaras em Portugal” (2003), “Máscara Ibérica” (2005), “Festival da Máscara Ibérica em Zamora”, “Festival Internacional Máscara” Ibérica (desde 2005), e “Masks and Masquerades – The Multiple Faces of Europe” (2008-2010). Estes programas constituem uma boa plataforma para pensar nos usos políticos e económicos deste património cultural, pois permitem-nos perceber a forma como uma empresa cultural construiu um nicho de mercado em torno da máscara, e sobretudo a forma como convoca uma rede de agentes em torno destas iniciativas.

A criação do *Museu Ibérico da Máscara e do Traje* (2007) resultou também da cooperação entre as autarquias de Bragança e Zamora, no seguimento do projeto

⁹⁵ A Associação para o Desenvolvimento do Turismo Cultural (Progestur) tem como objetivos: a preservação do património cultural português, a promoção da cultura, arte e tradições nacionais e a dinamização do turismo cultural no país e no estrangeiro. Através de desenvolvimento de projetos de turismo cultural, consultoria e estruturação da oferta turística, organização de eventos, atividades lúdicas, científicas e pedagógicas, edição de livros, merchandising cultural e programas de cooperação internacional, executam os objetivos anteriormente referidos. Fonte <http://www.progestur.net/pt/quemsomos.html> (21/01/14).

*Máscaras: Promoção turística e cultura Transfronteiriça*⁹⁶ constituindo-se num importante dispositivo de promoção da identidade das duas regiões, e um espaço pedagógico que reúna vários públicos: Público, Turistas, Comunidades científica, artística e escolar. O edifício co-financiado⁹⁷ pelo programa comunitário INTERREG III (300.000 euros) é constituído por três pisos constituídos por um acervo de 45 trajes e 60 máscaras de 28 localidades diferentes. O piso 0 é dedicado às Festas De Inverno de Trás-os-Montes, o piso 1 às Festas de Inverno de Zamora, e o piso 2 ao carnaval de Portugal e Espanha e uma oficina de máscaras e artesãos que participam na confecção da colecção.

Por fim de salientar no âmbito desta cooperação a criação de duas associações que visam a promoção do projeto “Máscaras”: a *Academia Ibérica da máscara*⁹⁸ e a *Rede Ibérica da máscara*⁹⁹. A primeira trata-se de uma associação cultural que congrega etnólogos, historiadores, fotógrafos, produtores de audiovisuais, dirigentes associativos, artesãos, autarquias e os elementos constituintes dos diferentes grupos de mascarados. A sua intervenção é feita em eventos cuja temática seja a máscara, ou na organização de certames ligados a esta expressão da cultura popular, como a *Mascararte* ou o Encontro Lusófono da Máscara. Também promovem palestras e exposições de arte. A *Rede Ibérica da Máscara* congrega as autoridades locais, bem como investigadores com o intuito de promover a cultura da máscara, estando a ser preparada uma candidatura a Património Imaterial da Humanidade do universo das máscaras ibéricas.

Para além da iniciativa *Máscaras: Promoção turística e cultura Transfronteiriça*, a Câmara Municipal de Bragança lidera o projeto de promoção internacional das máscaras *Pré-Christian Traditions Masquerades*¹⁰⁰, co-financiado em 50% através da acção “Strand” 1.2.1 do Programa Cultura 2007-2013. Como entidades parceiras estão Portugal, Espanha, Itália e Hungria, que terão do fundo europeu o montante de 400.000 euros para distribuir equitativamente por todos os países. O programa tem como objetivos a criação de uma rede paneuropeia de regiões com manifestações associadas ao solstício de inverno, realização de desfiles com as

⁹⁶ Para além destas duas iniciativas percorreu o país de Norte a Sul uma exposição itinerante com quadros alusivos às festividades das duas regiões, bem como alguns artefatos rituais, e em alguns casos, grupos de mascarados que promoviam o evento em vários locais.

⁹⁷ Fonte: http://museudamascara.cm-braganca.pt/PageGen.aspx?WMCM_PaginaId=27544 (18/12/13).

⁹⁸ Fonte: <http://academiaibericamascara.org/> (08/01/14).

⁹⁹ Fonte: <http://www.progestur.net/pt/rim.html> (08/01/14).

¹⁰⁰ Fonte: <http://nordestecomcarinho.blogspot.pt/2013/02/braganca-coordena-projeto-pre-christian.html> (15/12/13).

entidades parceiras do projeto, realização de conferências e seminários com participação de especialistas dos diferentes países para intercâmbio e uma exposição itinerante.

Com a realização da Bienal da Máscara (*Mascarate*), *Máscaras: Promoção turística e cultura Transfronteiriça*, e *Pré-Christian Traditions Masquerades*, a autarquia de Bragança promove o universo das máscaras do Nordeste Transmontano.

IV.5. O Património cultural: Incursão conceptual

Tem vindo a ser recorrente na literatura antropológica a análise exaustiva do património enquanto categoria de pensamento, uma vez que nos últimos anos deixou pouco a pouco a sua definição redutoramente materialista, esteticista e historicista (Gómez Péllon, 1999), para adoptar uma visão antropológica. Esta visão é o resultado das legislações internacionais que contemplam o património não só como objeto material e monumental, para ter em conta os bens culturais imateriais, e a vida social em volta dos objetos.¹⁰¹ Tal inflexão, deve-se sobretudo às virtualidades e extensões conceptuais que o termo tem vindo a ganhar. Alguns autores falam de “paixão patrimonial” (Marc Guillaume, 1980), “reinvenção do património” (Bourdin, 1984), “loucura patrimonial” (Jeudy, 1990), “alegoria do património” (Choay, 1992), ou “patrimoniomania” (Martin-Granel, 1994), como hipérbole dessa categorização.

Neste sentido o património cultural apareceu como extensão dessa redefinição conceptual, o que tem gerado uma “obsessão coletiva” (Gonçalves, 2007:239), como consequência do progressivo e ininterrupto inflacionamento dessa categoria, e pela ilimitada expansão semântica expressa pela noção de patrimónios intangíveis. Esta expansão da categoria de património imaterial é devido por um lado, pelo factor escala que introduz variações significativas na conceptualização e gestão do património local (Prats, 2005:24), e a emergência dos valores locais que têm como explicação geral a nova dinâmica do património cultural. (Aguilar Criado, 2005:53). Nesta perspetiva, o património é visto como objeto de um consumo e de uma procura que nos últimos anos tem vindo a crescer. Esta panorâmica deve-se, segundo David Lowenthal (1998), aos

¹⁰¹ Enquanto o património é então uma noção que define todos os recursos que se herdam, bens mobiliários e imobiliários, garantindo a sobrevivência dos grupos sociais e também interligar umas gerações com as outras (Rodríguez Becerra, 1997), o património cultural tende a ter um sentido público comunitário e de identificação coletiva alargada.

processos contemporâneos de alargamento da noção de património, acompanhados pela “democratização” do interesse por este recurso: “O património expande-se sobretudo porque mais pessoas participam nele. No passado, apenas uma minoria procurava os antepassados, reunia antiguidades, apreciava os mestres da pintura e frequentava os museus e sítios históricos. Estas diversões atraem agora as multidões. Já não são só os aristocratas a serem obcecados pelos antepassados, nem os muito ricos a colecionar velharias, nem os académicos interessados por antiguidades, nem a nobreza a visitar museus; milhões procuram as suas raízes, protegem paisagens amadas, valorizam recordações e na generalidade mostram afeto pelo tempo que passou.” (Lowenthal, 1998:10-11, tradução livre).

O antropólogo Garcia Canclini (1999), ao problematizar os usos sociais do património cultural alude ao papel das legislações e declarações de organismos nacionais e internacionais, bem como aos debates recentes para a redefinição e recentração dos discursos inferidos do património cultural. (Canclini, 1999:16, tradução livre). Estes estão na origem de um triplo movimento: a) se afirma que o património não inclui só a herança de cada povo, as expressões “mortas” da sua cultura -sítios arqueológicos, arquitectura colonial, objectos antigos em desuso – mas também os bens atuais, visíveis e invisíveis - novas artes, línguas, conhecimentos e tradições; b) também foi estendida a política de conservação patrimonial e administração do que ocorreu no passado aos usos sociais que relacionam esses bens com as necessidades contemporâneas das maiorias; e c) frente a uma seleção que privilegiava os bens culturais produzidos pelas classes hegemónicas – pirâmides, palácios, objectos legados da nobreza e da aristocracia – reconhece-se que o património de uma nação também está composta por produtos da cultura popular. (Canclini, 1999:16-17, tradução livre).

Enquanto construção social, o conceito de património cultural¹⁰² é dinâmico e reflecte as mudanças sociais, políticas e económicas das sociedades que o produzem e definem. Ao falarmos desta categoria de pensamento estamos perante uma representação simbólica das identidades locais, ou seja, um emblema da comunidade que reforça a sua identidade, promovendo solidariedade, encobrendo diferenças e conflitos e construindo imagens da comunidade. (Cruces, 1998:85). Como afirma

¹⁰² É um conceito que nasceu em França nos inícios da década de 80 (Calvo, 1980), e que redefine os conceitos de folclore, cultura popular e cultura tradicional.

Llorenç Prats (1997), o património é uma construção social¹⁰³, um processo de legitimação social e cultural que permite representar uma determinada identidade. O património tem com a identidade inúmeras e variadas relações. Como atributo colectivo, o património é um elemento fundamental na construção das identidade social/cultural e, simultaneamente, é a própria materialização da identidade de um grupo/sociedade. (Choay, 1992; Peralta e Anico, 2006).

Podemos resumir que o património resulta de um processo de reconhecimento e seleção de determinados referentes, constitui uma ferramenta de formação identitária, um instrumento de afirmação e legitimação de grupos sociais, e ainda uma estratégia para captação de recursos. Enquanto meio cultural de objectificação da memória permite, assim, negociar a mudança, e um subsequente posicionamento do local na nova estrutura social global, tornando por base a valorização de componentes tradicionais locais. (Peralta e Anico, 2006:83). Marc Guillaume (2003 [1980]:138), considera que o património resulta, de uma dialética infinita entre trajetórias individuais e operadores coletivos [...] que destas trajetórias retiram apenas raros elementos transformando-os e combinando-os para construir a ficção de um passado.

É através da *ressonância* que estes objetos têm com o público que entram na esfera global, onde várias entidades negociam a sua ativação. Stephen Grennblatt entende por *ressonância*, o poder de um objeto exposto atingir um universo mais amplo para além das suas fronteiras formais, o poder de invocar no espectador as forças culturais complexas e dinâmicas das quais ele emergiu, e das quais ele é, para o espetador o representante. (Grennblatt, 1991:42-56).

Deste modo podemos concordar com Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1995), quando sistematiza: (1) o património é uma produção cultural do presente com recurso ao passado, (2) o património é uma indústria de «valor acrescentado», (3) o património produz o local para exportação, (4) uma característica do património é a relação problemática dos seus objetos com os seus instrumentos, e (5) a chave do património é a

¹⁰³ “Que o património seja uma construção social quer dizerem primeiro lugar que não existe na natureza, que não é algo dado, nem sequer um fenómeno social universal, já que não se produz em todas as sociedades humanas nem em todos os períodos históricos; também significa correlativamente que é um artifício, idealizado por alguém (ou no decurso de um processo colectivo), em algum lugar e momento, para alguns determinados fins, e implica finalmente que é ou pode ser historicamente cambiante de acordo com novos critérios e interesses que determinam novos fins para novas circunstâncias.” (Prats, 1997:19-20, tradução livre).

sua virtualidade, quer na presença, quer na ausência de fatos e objetos. (Kirshenblatt-Gimblett, 1998:7, tradução livre).

IV.6. Patrimonialização e seus agentes

Valorizando o património cultural os poderes políticos, que detêm os meios necessários para a elaboração e veiculação de um reportório discursivo, juntamente com outros agentes, efectuam “activações patrimoniais”,¹⁰⁴ iniciando processos de patrimonialização¹⁰⁵. Com recurso à patrimonialização atribuem-se novos valores, sentidos, usos e significados¹⁰⁶ a objetos, formas, modos de vida, saberes e conhecimentos sociais. (Pereiro, 2009:147). Este fenómeno é reflexo da: (1) tendência para a elasticidade da noção de património, (2) transformação da relação temporal que marca os processos de patrimonialização, e em consequência das duas anteriores, (3) emergência de uma lógica de gestão do património que ganha terreno face a uma lógica de conservação. (Peixoto, 2002:7). Constituem-se como instrumentos de afirmação e legitimação de determinados grupos sociais (Davallon *et al*, 1997), e como estratégia de captação de recursos de transformação identitária de lugares que procuram tornar-se competitivos. (Fortuna, 1997).

O fenómeno de patrimonialização apresenta quatro percursos no processo de legitimação segundo o engenheiro agrónomo Fernando Oliveira Baptista (2009:38).

Um primeiro momento marcado pelo interesse dos estudiosos, artistas, académicos ou entidades culturais, contribuindo para consolidar a posição de património no mercado, ou, para provocar a intervenção de instituições promotoras. Um segundo momento em que as próprias entidades públicas e privadas que reconhecem e classificam o património, conferindo uma marca importante, e expondo os contornos de que se qualifica como património. No terceiro, através de sistemas de certificação com uma legislação minuciosa a uma forte estruturação institucional que “num processo de

¹⁰⁴ Processo através do qual se escolhem determinados referentes culturais sendo realizados pelo poder político. (Prats, 2004:33-34).

¹⁰⁵ “A patrimonialização é um processo que está intimamente associado à institucionalização da cultura, portanto, obedece a uma estratégia instrumental e pragmática.” (Pereiro Pérez, 2009:147).

¹⁰⁶ A patrimonialização de diferentes componentes da ruralidade não só visa a conservação das relíquias do passado, mas antes a inserção dos objetos presentes na atividade dos indivíduos que vivem nos espaços rurais numa economia à escala da Europa das regiões. (Chevalier, 2000, *apud*, Silva, 2008:12).

renegociação e de compatibilidade de interesses, intervêm os produtores de património, as entidades que o certificam e os organismos públicos” (Baptista, 2009:38). Por fim uma quarta fase em que “sem qualquer legitimação os produtores conseguem atrair consumidores para um objeto que designam como património (...) procuram depois um reconhecimento para além de mercado, através de pressões junto de entidades de ordem diversa, nomeadamente de âmbito cultural turístico e técnico” (Baptista, 2009:38).

Como alerta Barbara Kirshenblatt-Ginblett (1998), é preciso dirigir o nosso olhar na direcção dessa complexa rede de agentes e instituições mediadoras de património e que usualmente é excluída do nosso campo visual, como se eles fossem apenas o seu suporte supostamente neutro. (Kirshenblatt-Ginblett, 1998). Existem portanto, um conjunto de forças e interesses que confluem em torno da elaboração e gestão dos projetos patrimoniais locais. (Prats, 2006:193).

Quem afinal são os activadores patrimoniais? Com que interesse estes fazem as activações? Qual a sua utilidade para as comunidades? Como e porquê se ativam?

Os principais ativadores patrimoniais são então os poderes políticos¹⁰⁷ como afirma Llorenç Prats: “O poder político que foi e presumivelmente será o principal agente de activação patrimonial, o principal construtor de museus, de parques naturais e arqueológicos, de catálogos, de monumentos, de identidades”. (Prats, 1997:34, tradução livre). Nesta linha Elsa Peralta considera também que a “activação dos reportórios patrimoniais” (Prats, 1997), resulta de um processo complexo de negociação entre variados actores sociais, fundamentalmente dos poderes políticos que detêm os meios necessários para a elaboração e veiculação de um reportório discursivo que tem por base a selecção de determinados elementos culturais, a sua ordenação e posterior interpretação. (Peralta, 2008:298).

Também a sociedade civil faz parte deste processo negocial de activação patrimonial: “Os reportórios patrimoniais também podem ser activados pela sociedade civil por agentes sociais diversos – ou Mediadores culturais como alguns preferem dizer –, por um lado para frutificar sempre necessitarão de suporte, ou quanto menos, o beneplácio do poder. Sem poder, poderíamos dizer não existe património”. (Prats,

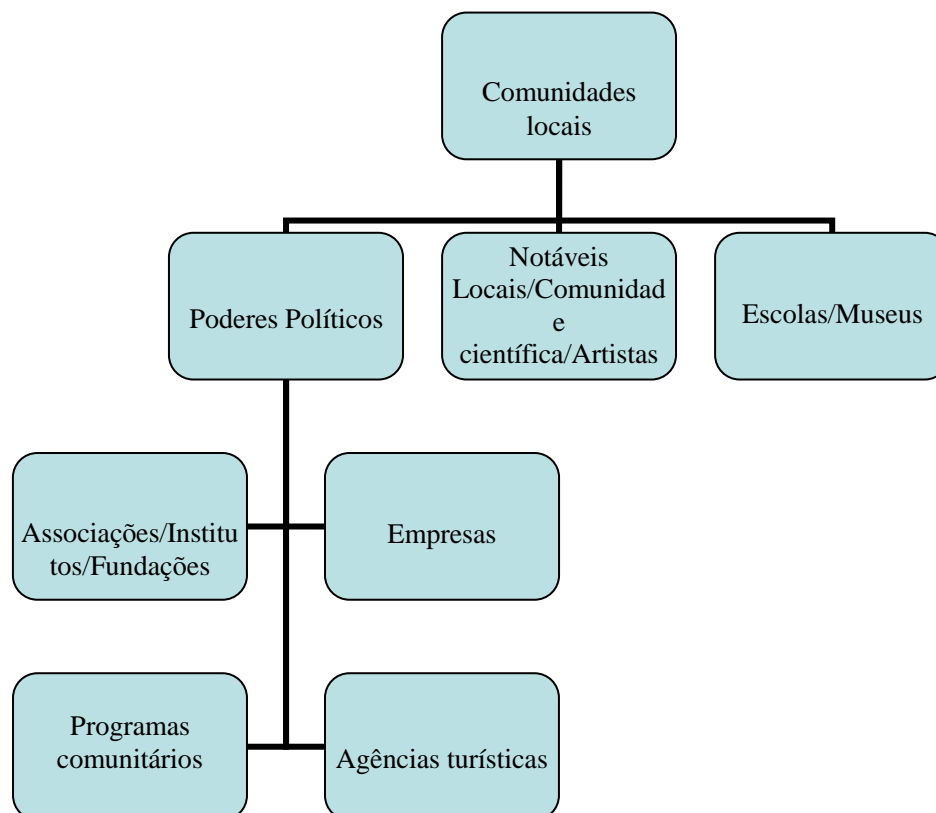
¹⁰⁷ “Já no plano da realidade social, devemos dizer que em todo o caso, não activa quem quer, senão quem pode. É dizer em primeiro lugar os poderes constituídos. O poder político fundamentalmente, os governos locais regionais e nacionais – não tanto porque os outros poderes – o económico especificamente – não tenham capacidade para activar reportórios patrimoniais, que o têm de sobra, mas por que em geral (...) estão escassamente interessados em propor versões de uma determinada identidade”. (Prats, 1997:33, tradução livre).

1997:35). A consciência das comunidades locais sobre as potencialidades económicas do elemento cultural ativado, é de igual forma, importante como afirma Margarida Santos: “Se bem que a manipulação do passado seja uma constante nos processos de afirmação da identidade, a consciência por parte das populações locais, de que existe um “público” na sociedade global seduzível pelo argumento da antiguidade, aplicável à sua história, aos seus movimentos e às suas tradições, é um dado relativamente recente na negociação da importância política das comunidades” (Santos, 1998:55)

No contexto de análise é preciso ter em conta a vasta rede de agentes associados aos discursos do património: associações culturais, empresas turísticas ou de animação cultural, redes de hotéis e de restaurantes, festivais, comércio de souvenirs (postais, reproduções fotográficas, filmes, objectos), edição e circulação de livros, revistas e jornais. Ao serem utilizadas como recursos e estratégias para as autarquias locais, as festas de inverno do nordeste transmontano, permitem enquadrar uma dimensão utilitária inerente aos processos de ativação patrimonial como afirma Elsa Peralta: “Em qualquer dos casos, serve os propósitos ideológicos e económicos dos poderes locais que activam as versões patrimoniais e que as colocam no circuito turístico.” (Peralta, 2003:95). Ao vincularmos o património com outras redes conceptuais, como o turismo, o desenvolvimento local, mercantilização e comunicação massiva, as noções de cultura e poder emergem na análise destes processos. *Sem poder não existe património*. (Prats, 1997:35). As questões de poder são constitutivas da construção e da apropriação do património, uma vez que este se apresenta como um espaço de confronto, e mostram neste sentido que o problema é de carácter político, já que implica: “ (...) processos de auto-definição e de heterodefinição colectiva em que se põem em marcha relações de poder, dito de outro modo, a capacidade de fazer valer como legítimo o ponto de vista próprio sobre “quem é quem”, “quem representa quem”, e sobre tudo, “que representa a quem”. (Cruces, 1998:77, tradução livre).

Existe portanto uma multiplicidade de atores relevantes que participam na construção de narrativas patrimoniais juntamente com o poder político neste contexto: (1) o poder económico, (2) interesses académicos (legitimam as ações certificando-as com rigor científico das investigações desenvolvidas, gerando reconhecimento social para o meio cultural em análise), (3) técnicos (que executam uma linguagem formal neutralizando quais quer conteúdos ideológicos. Emergem também dois tempos: o tempo social que corresponde ao quotidiano das comunidades locais, e o tempo

monumental que pragmatiza a visão burocrática, tecnicista e monumentalista dos técnicos. (Herzfeld, 1991). Estas tradições apresentam-se então em diferentes espaços (local, regional, nacional e internacional), que correspondem a diversas versões das audiências que assistem à performance: a versão da comunidade que pretende conservar a cultura local de acordo com o seu modo vernáculo, a versão dos poderes locais que procuram um maior reconhecimento da singularidade do local no espaço global, a versão dos turistas que estereotipam a cultura local, a versão dos cosmopolitas e dos intermediários culturais que colocam a cultura local no circuito do consumo. (Peralta, 2008:386). Neste cenário de espaços e múltiplas audiências surgem diversos agentes culturais mediadores das culturas locais como ilustrado no esquema abaixo.



Capítulo

V

Cultura e desenvolvimento: O turismo como matriz

O interesse pelo tema, cultura e desenvolvimento, tem sido crescente nas últimas décadas, tanto no âmbito acadêmico, como no campo de ação concreta das diferentes organizações, como a UNESCO, o Banco Mundial, a União Europeia, e por extensão destas, as cidades, aplicadoras das suas gramáticas institucionais.

No meio acadêmico, nomeadamente antropológico, tem-se discutido muito a relação destes conceitos, sobretudo porque se reconhece inúmeros fracassos em iniciativas e projetos de desenvolvimento por falta de atenção à dimensão cultural, o que motivou a inclusão do tema em conferências e seminários, bem como a publicação de livros e artigos científicos. O conceito de desenvolvimento emergiu assim nos anos 50, onde a antropologia foi sendo solicitada não só para diagnosticar e examinar reações mas também para intervir como auxiliar na planificação das ações de desenvolvimento (Casal, 1996). A necessidade heurística de se especializar em políticas de desenvolvimento (Schroder, 1997), e a preocupação crescente com os impactos socioculturais do desenvolvimento (Gow, 1988), levou os antropólogos a especializarem-se nessas questões. O aparente fracasso das abordagens economicamente orientadas para o desenvolvimento causou uma reavaliação dos aspetos “sociais” desse mesmo campo. Nos anos 70 a emergência dos fatores sócio culturais nas atividades de desenvolvimento, abriram oportunidades sem precedentes para os antropólogos. (Escobar, 1991:659).

Relativamente às instituições acima mencionadas, houve um esforço para incorporar uma dimensão cultural do desenvolvimento. Foi a partir de um conjunto de conferências organizadas pela UNESCO que se discutiu as virtualidades de ambos conceitos no planeamento de ações e projetos de desenvolvimento. Foi num processo de reflexão sobre as políticas culturais e desenvolvimento que a UNESCO iniciou esta discussão, nomeadamente a partir da conferência intergovernamental de Veneza (1970). Mas é na conferência intergovernamental sobre Políticas Culturais na África (1975)¹⁰⁸ que pela primeira vez a dimensão cultural do desenvolvimento é reclamada: “O desenvolvimento cultural, não é somente o correlativo qualitativo do desenvolvimento senão a verdadeira finalidade do progresso (...).” Em 1978¹⁰⁹ na conferência em Bogotá, relaciona-se a cultura com a melhoria das condições de vida e sua contribuição para o desenvolvimento integral. A conferência mundial sobre Políticas Culturais no

¹⁰⁸ Mais conhecida como Africacult- Accra 1975, organizada pela UNESCO com a Cooperação da União Africana. <http://unesdoc.unesco.org/images/0001/000190/019056sb.pdf> (09/01/14)

¹⁰⁹ <http://unesdoc.unesco.org/images/0009/000974/097476SB.pdf> (09/01/14)

México (1982)¹¹⁰, manifestou, entre um amplo campo de conceitos, que só se assegurar um desenvolvimento equilibrado mediante a integração dos fatores culturais que têm de ser incorporados nas propostas das estratégias ao desenvolvimento mais gerais.

Foi através desta conferência que se criou o “Decénio Mundial para o Desenvolvimento cultural” (1988 – 1997), cujo relatório final, “Nossa Diversidade Criativa”¹¹¹, reitera que: “todas as formas de desenvolvimento, incluindo o desenvolvimento humano, estão determinadas em última instância por factores culturais”. Posição que é defendida na conferência de Estocolmo (1998): “os fins do desenvolvimento humano é a prosperidade social e cultural do indivíduo”, e “Fazer da política cultural um componente central da política de desenvolvimento”.

Com vista à prossecução das políticas culturais em Portugal, um conjunto de diretivas internacionais da UNESCO relativas à legislação do património foram fundamentais. Para atingir os seus objetivos a UNESCO elabora instrumentos reguladores, podendo distinguir-se três tipos diferentes: (1) declarações, (2) recomendações e (3) convenções. As alterações culturais da percepção do património, aliada à importância política e económica da cultura nas políticas de desenvolvimento têm contribuído para o alargamento do espectro das tipologias do património. Isto ficou patente em dois momentos discursivos da UNESCO. Um que decorreu nos finais da década de 80, associado à ideia de desenvolvimento *bottom-up*, tendo como protagonista a sociedade civil e as ONG’S que promovem o “local” com dinheiros globais (Cernea, 1991:482). É neste quadro que o património surge como recurso para o desenvolvimento, sendo apoiadas as indústrias de património num contexto de popularização do turismo. O outro momento que consubstancia a cultura e a democracia, denominado *Our Creative Diversity*, apela ao compromisso com o pluralismo, ao incentivo à criatividade como forma de empoderamento, como resposta aos desafios relativos às questões de género, às crianças e jovens e à herança cultural.

Isto permitiu sobretudo às autarquias entrar no processo de desenvolvimento local, utilizando as gramáticas institucionais e os fundos europeus para a prossecução de seus objetivos. Significa que as autarquias têm hoje um papel cada vez mais importante e decisivo no desencadear e na coordenação dos processos de desenvolvimento regional. Isto deve-se a um conjunto de particularidades que têm vindo a ganhar relevo nas

¹¹⁰ <http://unesdoc.unesco.org/images/0005/000525/052505sb.pdf> (09/01/14)

¹¹¹ Fonte <http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001055/105586e.pdf> (09/01/14).

últimas décadas. Por um lado a descentralização política, ou se quisermos a autonomia dos poderes locais, que permitiu a estas entidades o planeamento e execução de múltiplas atividades. Por outro a inserção de Portugal em 1986 na União Europeia, fez com que as autarquias pudessem contar com o apoio de fundos comunitários. Estes permitiram não só aos poderes locais uma maior autonomia financeira para a prossecução de políticas culturais, mas também a revitalização de certos elementos culturais para a promoção turística das cidades, num “movimento de revitalização e reinterpretação da especificidade cultural”. (Moreira, 1996:23). A inserção do país nessa comunidade europeia, fez com que o desenvolvimento de muitas regiões dependesse da influência externa, e sobretudo da maneira como certos agentes locais se articulam com sistemas urbanos e com outros espaços económicos. O espaço rural está dependente de procuras e de expectativas que lhe são externas. (Baptista, 2009:36). Como afirma Bernard Kayser: “O desenvolvimento não pode funcionar sem intervenções exteriores, embora também não possa desbloquear e progredir sem vontade e iniciativas locais (...).” (Kayser, 1990:222, tradução livre).

Mencionamos anteriormente que a cultura é manejada como recurso e estratégia dos poderes vigentes, e que através da apropriação dessa categoria incorrem processos de mercantilização e patrimonialização cultural. Acresce a estes, o fenómeno de turistificação, que surge como extensão da correlação entre os conceitos de desenvolvimento e cultura. Isto é, ao problematizarmos a dialética destes conceitos, o turismo surge como força motriz de um modelo cultural de desenvolvimento. Modelo esse que põe em questão a visão economicista, e que possibilita que as comunidades locais, por via das suas especificidades culturais, cumprem objetivos multidimensionais: perfilar a imagem local, criar emprego qualificado, produzir externalidades económicas subsidiárias e incrementar a oferta cultural e educativa. (Delgado, 2001:103). Por outro lado, as políticas culturais de Bragança revelam, que são valorizadas as relações da cultura com outros setores estratégicos para o desenvolvimento como a educação e sobretudo o turismo. Isto é, as políticas culturais do concelho de Bragança articuladas com as potencialidades turísticas locais, integram-se como vetores estruturantes dos projetos de desenvolvimento do concelho.

Esta realidade está portanto associada a uma nova sensibilidade dos actores políticos para as finalidades sociais e culturais como recursos de desenvolvimento económico. Este fenómeno que ganhou expressão nos anos 80, decorreu da

interiorização nos discursos políticos das novas formas não estritamente económicas, de perspetivar o desenvolvimento. São estabelecidos mecanismos de coordenação mais efetivos entre as políticas de desenvolvimento e as políticas culturais para incorporarem esta dimensão. A articulação do Plano Operacional da Cultura (POC), com o Plano de Desenvolvimento Regional (PDR), contribui para que a cultura começasse a ser reconhecida para se ultrapassar uma concepção economicista de desenvolvimento. (Santos, 2007:3).

É neste sentido que iremos problematizar, a relação entre cultura e desenvolvimento. Augusto Santos Silva afirma que a cultura é o lugar mais adequado para pensar a integração das múltiplas dimensões do desenvolvimento (Silva, 2000:1), uma vez que: “A utilidade de conservar duas designações diferentes tem directamente a ver com o facto da cultura nos convidar a partir do sentido que os actores sociais conferem à sua acção e o desenvolvimento nos centrar sobre essa acção”. (Silva, 2000:1). Para Greg Richards (1999) a cultura pode tornar-se uma das mais importantes valências para o desenvolvimento económico local, e simultaneamente, ser um fator de coesão regional e dar um novo dinamismo local. (Richards, 1999:11). Adolfo Casal afirma que a cultura deve entrar como recurso num processo de desenvolvimento, sendo a sua motriz. (Casal, 1994:10). Propõe dois modelos que concebem esta relação: (1) Culturalizar o desenvolvimento¹¹², em que é a realidade concreta – espacial e temporal – de um país, de uma região, de um território, com os seus recursos e motivações, mitos e saberes, valores, representações, necessidades e aspirações que dá rosto, que marca o passo, que impõe constrangimentos e desperta estímulos ao desenvolvimento (Casal, 1994:11); e (2) Desenvolver a cultura, em que a cultura é memória e projeto, produto e fator, matriz e fim, situando-se atrás e à frente do desenvolvimento, envolvendo-o e sendo por ele desenvolvida. (Casal, 1994:12). Com recurso a este modelo de desenvolvimento, onde a cultura/património assume papel dinamizador, as cidades planeiam projetos, revitalizando o tecido social pela capacidade de envolvimento que suscita, e por condensar versões da identidade local com que as comunidades se identificam. Esta descoberta do património pelos meios rurais traduz-se na constatação que é necessário repensar certos espaços e objetos em função de novos usos, atribuindo-lhes novas finalidades e integrá-los, mesmo que tenham sido marginalizados durante muito tempo, nas dinâmicas do novo desenvolvimento local. (Peixoto, 2002:13-14).

¹¹² Um desenvolvimento guiado pela cultura ou culturalmente integrado. (Casal, 1994:11).

V.1. A construção turística do Nordeste Transmontano

O Turismo rural aparece no seguimento da dialética acima descrita, entre dois conceitos que se consubstanciaram na configuração deste espaço que comporta novas dinâmicas, resultantes do processo de articulação entre as políticas nacionais e as políticas europeias, e a globalização que alterou a percepção dos poderes locais no que toca à sua intervenção cultural. Significa isto dizer, que o turismo surge da necessidade das cidades se projetarem para fora, adequando os seus projetos turístico-culturais a um público heterogéneo.

No contexto estado-novista, este tema mereceu destaque no “II Congresso Provincial Transmontano”, realizado em 1942 em Lisboa. Luís Chaves faz a seguinte descrição da província transmontana: “O folclore, com as cantigas, coros de trabalhadores, danças como as dos “pauliteiros” de Miranda do Douro, trajes, gaiteiros, romarias, festas, autos populares, e recordamos os «estrelóquios», usos e costumes, que caracterizam as sucessivas e diferenciadas fases do ano agrícola e religioso, - todo esse álbum de arcaísmo, oferece motivos de sobra, para que a província transmontana seja visitada constantemente.” (Chaves, 1942:28). Para além desta exposição do imaginário transmontano, enumera um conjunto de sugestões que permitam atrair os turistas à região: (1) Trás-os-Montes tem de ser uma região aberta ao moderno turismo, (2) urge marcar o percurso «turístico» principal com as possíveis ramificações, e (3) há épocas especiais que podem atrair de preferência os hóspedes, quer de passagem, quer de certa permanência; cumpre organizar o calendário das festas, feiras, romarias, cerimónias características da província, e dar-lhe a mais ampla propaganda. (Chaves, 1942:29).

Segundo alguns autores (Simões, Portela e Cepeda, 1992; Erena, 1995; Ribeiro, 2000), a ligação entre turismo e desenvolvimento na Terra Fria Transmontana surge na década de 90, sendo considerada fundamental para um futuro promissor da região. Estes apontam para um conjunto de virtualidades da região que permitam estabelecer a relação dialética dos conceitos: (1) O turismo, rural, ecológico, (...), constitui um grande potencial de desenvolvimento, que decerto beneficiará com uma maior permeabilidade da fronteira. (Simões, Portela e Cepeda, 92:37), (2) que o turismo no Nordeste Transmontano poderá ser uma componente importante do processo de desenvolvimento

da região. (ERENA, 95:168), e (3) que o turismo pode vir a constituir-se como sector estratégico no desenvolvimento do Nordeste Transmontano Português, muito embora não possa ser visto como panaceia para os graves problemas económicos e sociais com que se debate esta região. (Cepeda, 99:1194).

O reconhecimento destas potencialidades, assenta na variedade e abundância de recursos turísticos decorrentes da composição da região, que acomoda um mosaico de diferenças físicas e económicas, que ao longo dos séculos foram configurando formas de vida e de sociabilidade, marcadamente diferenciadas e originais. (Ribeiro, 2000:9). Esta especificidade confere aos concelhos da Terra Fria Transmontana (Bragança, Vinhais, Miranda do Douro e Vimioso), um posicionamento estratégico no que toca à oferta turística que aufer, desde o turismo de natureza (Parque Natural de Montesinho e o Parque Biológico de Vinhais), ao turismo de montanha, ou ao ecoturismo. Relativamente ao turismo cultural, o património etnológico existente – festas e tradições populares, artesanato e gastronomia, património histórico que inclui museus, monumentos e circuitos arqueológicos, – são uma mais valia na projeção exterior da região.

Num folheto turístico de 2001 elaborado pela Região de Turismo do Nordeste Transmontano, com a designação, “Festas, Feiras e Romarias”, pode ler-se como subtítulo: “Descubra um mundo mágico em Terras de Sonho e encanto”. Os elementos que constituem a paisagem natural da região, e a ruptura com a vida citadina que esta possibilita, são usados como princípios diferenciadores: “Região repousante, mais «limpa» porque menos explorada, enfim MAIS VIVA, esta região tem potencial para constituir o escape do cidadão cansado e saturado proporcionando-lhe o refrescante e revigorante reencontro com valores naturais de que o seu quotidiano o arreda”. Através da categorização da sua envolvente natural, enumeram-se frases que operam como diferenciadores regionais: “A região que se distingue”, “Entre vales e montanhas o deslumbramento da paisagem, o encanto das gentes”, ou, “Aqui onde o olhar se perde entre o azul e verde”. (Brochura da Região de Turismo do Nordeste Transmontano - “Festas, Feiras e Romarias”, 2001).

Nesta caracterização regional, acresce a monumentalização da “pureza e da autenticidade etnográfica” (Raposo, 2004:12), onde o universo das máscaras aparece, dissociado da sua função e simbologias locais. Nos mapas que os postos de turismo fornecem aos seus visitantes, podemos ver representações miniaturizadas dos

mascarados em diferentes localidades. Estas constituem ao mesmo tempo, referentes identitários da região, e uma iconografia imagética para o turista. De assinalar que os vídeos promocionais a este universo, bem como fotografias, postais e outros informes das instituições locais e regionais, fornecem uma sacralização de signos, através da transformação de objetos e lugares em atrações turísticas icónicas. A imagem perfilada pela autarquia permite assim, consubstancializar os recursos existentes, de forma a encontrar o seu nicho no mercado global. Na mesma linha Encarnación Aguilar Criado refere:” A recriação e a evocação da natureza, do território e da tradição, formam o conjunto de significados e símbolos que dotam a estes produtos um valor acrescentado, a partir dos quais encontram o seu nicho no mercado global e conseguem ser colocados em circuitos exclusivos de consumo.” (Aguilar Criado, 2005:53-54, tradução livre).

Os *media* regionais também fazem alusão a componentes que permitem valorizar as tradições e o património envolvente como é ilustrativo o seguinte exemplo:

“ A par dos mascarados e das antigas tradições que atraem curiosos de toda a Europa, Ousilhão é conhecida pelo seu património histórico e arqueológico que comprovam o seu povoamento já no período castrejo. Assim, um dos pontos de paragem obrigatória é o Castro de Santa Comba que reúne marcas visíveis de romanização, sendo que, do lado norte, tem um fosso defensivo, um espigão da muralha e diversos vestígios de ocupação humana. Já o Monte de Castro, também conhecido por Feira ou Toural dos Mouros, localizado a sul da freguesia à altitude de 1078 metros, era um antigo povoado castrejo romanizado, do qual ainda restam o fosso e parte das muralhas.” (in “A folia de Ousilhão”, *Jornal do Nordeste*)¹¹³

Na análise a brochuras turísticas sobre o Carnaval de Podence, Paulo Raposo afirma que: “Como verificamos, coexistem aqui elementos que realçam uma certa valorização social do passado inviolado, genuíno, estetizado, constituindo-se paradoxalmente nestas paisagens culturais e materiais, em progressiva e nostálgica extinção e ruína, como as fontes de estabilidade, autenticidade e purificação cultural. Curiosamente, este efeito de renovação e continuidade cultural destes “lugares”, produtores do que se julga e afirma ser uma certa legitimidade identitária (neste caso, a “alma transmontana”), tem por consequência lateral a transformação de certos aspectos da cultura local em património. E, por consequência, tornam-se, enquanto “lugares”

¹¹³ <http://www.jornalnordeste.com/noticia.asp?idEdicao=246&id=10781&idSeccao=2268&Action=noticia#.UtgqJtJdVuk>. (12/01/14)

para consumo turístico e mediatização, em fontes de capital simbólico e económico de populações onde rareiam outros recursos capitalizáveis”. (Raposo, 2004:13)

V.2. Turismo e património: A mercadorização da diferença

O turismo tem utilizado a cultura e o património cultural¹¹⁴ para criar uma imagem-produto que se comercializa para ver e visitar. Deste ponto de vista, o património cultural é considerado como uma nova forma de produção local, como um meio através do qual alguns locais se convertem em destinos turísticos. (Kirshenblatt-Gimblett, 1995)¹¹⁵. A cultura e o património cultural têm-se convertido em espectáculo de consumo para o turismo, especialmente o turismo cultural (Prats, 1997: 39-56). No contexto de competição por turistas, estas cidades perfilam a sua imagem, utilizando o seu património cultural como componente de espectáculo para ver e consumir. Esta *cultura global de autopromoção* (Dick, 2013:17) assenta numa *nova economia cultural de visibilidade*. (Dicks, 2003:1).

Nos grandes eventos das cidades de Bragança e Vinhais, o universo das festas de Inverno tem sido convertido, e deslocalizado para a construção da oferta turística local. Nesses certames a presença das múltiplas personagens dos mascarados, surge dissociada do seu contexto original, assumindo o carácter de performance ou parada urbana, como componente fundamental da animação cultural. A nível local e regional estas figuras aparecem na Feira do Fumeiro (realização anual – Vinhais), Rural Castanea (realização anual, Vinhais), Mascararte (realização bienal – Bragança), ou no desfile de carnaval (realização bienal – Bragança).

A conjugação destes eventos com o universo das máscaras, no caso de Vinhais (com a feira do fumeiro e da castanha), decorre da necessidade da autarquia difundir estas tradições, para um vasto público, ao mesmo tempo que capitaliza a imagem da cidade como “capital do fumeiro”. No caso de Bragança, estamos perante eventos direccionados para aquela temática, cujo alvo turístico se encontra definido. A organização da 1ª Mascararte parece peremptória no que toca aos seus objetivos: “As

¹¹⁴ “O binómio cultura-turismo é o resultado dos processos de mercantilização e reificação da cultura e do património cultural.” (Pereiro Pérez, 2009).

¹¹⁵ “Tourism and Heritage are collaborative industries, heritage converting locations into destinations, and tourism making them economically viable as exhibits of themselves.” (Kirshenblatt-Gimblett, 1995:362).

próximas edições deverão ter outras regiões e países presentes, conferindo à Bienal da Máscara a dimensão transnacional necessária de forma a assegurar o intercâmbio cultural e o desenvolvimento de novas oportunidades para a economia através do turismo na vertente cultural.” (Catálogo da 1ª Bienal da Máscara, 2003:13).

Estas iniciativas que resultam de processos de patrimonialização destes bens culturais, e sobretudo da *culturalização do turismo* (Dicks, 2003:43), têm como finalidade fomentar o desenvolvimento, através da valorização e revitalização deste património cultural. Um processo associado à utilização da cultura como instrumento de desenvolvimento económico, analisado no capítulo anterior. Também não nos podemos esquecer das preocupações centrais dos promotores turísticos, e dos governos nacionais, regionais e locais que transmitem com as suas mensagens a necessidade de manter vivo o carácter autêntico das culturas através da conservação de tradições, património, festas, rituais, gastronomia e artesanato. (Pereiro, 2009:156).

Desta forma, a cultura local é convertida numa componente fundamental de oferta turística, e é concebida como um recurso social, que pode atuar como motor de dinamização económica. (Aguilar Criado *et al*, 2003:162). Trata-se da *mercadorização da diferença*, que transforma em produtos alguns bens e práticas que antes estavam fora da esfera mercantil, (Boltanski e Chiapello, 1999, *apud*, Godinho, 2010:202), permitindo aos circuitos locais de produção, consumo e significado, articularem-se com os circuitos não globais. O consumo do património cultural local surge como estratégia de auto-sobrevivência e auto-definição do “local”, que acaba por vender o passado como autêntico (Friedman, 1994).

É o facto de o turismo ser também um tipo de consumo cultural, que nos permite concebê-lo na relação com o desenvolvimento. A aposta no setor turístico, contempla o aparecimento destes recursos culturais que desta forma encontram uma saída comercial.

Estamos perante um fenómeno relativamente recente, que está a gerar uma nova concepção do espaço rural, baseada na capacidade que este tem de potenciar a sua economia, através da revitalização de recursos naturais e culturais até então pouco utilizados (paisagens, arquitetura popular, festas, rituais, artesanato, gastronomia etc). Nesta linha Paula Godinho afirma: “Quando o mundo rural se moderniza e se desliga da agricultura, multiplicam-se os museus etnográficos, criam-se novos destinos turísticos nos «espaços de autenticidade» que procuram captar a população urbana, recriam-se festas e manifestações culturais que atraem os turistas e revaloriza-se o artesanato com a

ampliação da sua circulação e o aparecimento de novos mercados.” (Godinho, 2010:214). É a partir do novo valor que a cultura tem adquirido dentro do desenvolvimento rural e da profunda imbricação deste com as novas diretrizes dos fenómenos globais, (nomeadamente a configuração atual das políticas culturais e de mercado turístico), como os contextos que favorecem a sobrevivência destas identidades culturais. (Aguilar Criado *et al*, 2003:164).

Em Bragança, como em Vinhais, os museus multiplicam-se comportando diferentes valências (Museu Militar, Museu Abade Baçal, Museu Belarmino Afonso, etc), criam-se também museus que aludem ao que mais autêntico e único há na região (Museu Ibérico da Máscara e do Traje). As rotas turísticas (Rota de Terra Fria Transmontana, Parques com vida ou a Rota da Castanha), e outros itinerários turísticos (pelas aldeias, vias romanas, castros, entre outros), permitem a valorização da componente natural e ambiental regional. A celebração anual de várias Mostras, Exposições, Feiras, que publicitam os produtos e tradições da região, fazem desta zona um atrativo turístico que comporta uma oferta variada. Neste sentido a Câmara Municipal de Vinhais, elaborou em parceria com outras entidades, o “Guia do Ecomuseu de Vinhais” (2009). Nele se contempla todo o património localizado dentro da área de influência da autarquia. Com referência a diferentes núcleos, podemos constatar a riqueza que possui. O núcleo do Património Arquitetónico e Monumental, núcleo de arqueologia, das Actividades Económicas Tradicionais, das Festas e Romarias, do Património Natural, do Mineiro, das Águas, ou por fim o núcleo museológico. Este exemplo é ilustrativo das estratégias turísticas nesta região, onde se contemplam vários elementos que na sua combinatória remetem para: uma hipervalorização dos recursos naturais, esteticização social dos seus recursos culturais, e como resultado da combinação dos anteriores, uma capitalização da imagem de marca local – Bragança ligada à máscara, e Vinhais “capital do fumeiro”.

É mediante este processo de revitalização dos produtos locais que o mercado se apropria da cultura local e seus símbolos, os desterritorializa para convertê-los na matéria-prima que etiqueta as novas tendências do marketing no contexto global. (Aguilar Criado *et al*, 2003:177).

Um estudo de caso: A Festa de Santo Estêvão em Ousilhão

O contexto do Nordeste Transmontano tem vindo a ser escrutínio da antropologia, uma vez que alguns dos seus aspetos da vida social e cultural ocuparam lugar central da literatura etnográfica. Nessa medida, as festas de inverno constituem uma das dimensões culturais mais analisadas. (Pessanha, 1960; Pereira, 1973; VVAA, 1995; Lopes, 1998; Tiza, 2004; Raposo, 2004; Godinho, 2010; entre muitos outros.

Ousilhão é o que podíamos chamar de “terreno antropológico” por excelência, em grande parte porque conserva a tradição milenar dos “máscaros”, e porque esta revela com particular acutilância as novas dinâmicas do mundo rural. Dinâmicas essas que radicam não só do papel que as autarquias têm desempenhado na revitalização destas festas, mas também pelo fenómeno de emigração que tem desertificado estas zonas, ter alterado a relação dos habitantes locais com as suas comunidades. Como afirma Paula Godinho para o contexto da Festa dos Rapazes em Varge: “A nível local, os mascarados dão a ler as alterações contextuais planteadas no tempo da festa.” (Godinho, 2010:191).

A Festa de Santo Estêvão em Ousilhão é organizada pela mordomia festiva, e com a participação das “personagens rituais” que referimos anteriormente. Também o Padre Telmo Afonso, que está na paróquia à 3 décadas, é um dos responsáveis pela revitalização da festa. Sendo uma das referências da aldeia, o Padre é visto pela população como figura de proa dos usos e costumes locais:

“Nós temos muita sorte em ter o Padre Telmo connosco. É uma mais valia tê-lo cá, porque compreende como poucos as tradições, e colabora sempre com a mocidade. Todos os jovens daqui gostam dele, e não é por acaso. A Festa de Natal, por exemplo, ou os canhotos, não seriam o que são se não tivéssemos um padre como ele”. (Miguel, 64 anos, Aposentado)

A Associação Cultural, Recreativa e Desportiva de Ousilhão¹¹⁶, criada em 1999 por um conjunto de pessoas da aldeia exerce um papel muito importante para a festa, tendo como objetivo a sua preservação, bem como de outros usos e costumes da comunidade. Esta associação local surgiu também da necessidade de operar como

¹¹⁶ Fonte: <http://acrdousilhao.blogspot.pt/> (12/11/13).

intermediário entre a população local e as autarquias que foram solicitando a participação dos “máscaros” em vários eventos. A associação em parceria com a Câmara Municipal de Vinhais, construiu um museu dedicado à máscara. Nele podemos ver quadros com fotografias dos “máscaros”, e algumas das alfaías rituais (cajotos, castanholas e as indumentárias dos moços e mascarados). O museu abre as portas aos visitantes durante os dias da festa, ou com marcações prévias. Refuncionalizando o espaço da escola que estava sem utilização, a associação instalou a sua sede e construiu o museu. Atualmente com 150 associados, as atividades realizadas durante o ano (torneios de vários jogos tradicionais, corridas de BTT, Bailes de máscaras, corridas de carros de rolamentos, etc), dinamizam a comunidade local.

VI.1.Textualizações: (Re) imaginar a festa

As primeiras referências científicas à Festa de Santo Estêvão em Ousilhão foram feitas pelo Abade de Baçal em 1910, num artigo intitulado A Festa dos Rapazes. Nele faz menção da mesa de Santo Estêvão, na qual só come quem estiver mascarado. Também o folclorista Firmino Martins, faz uma rápida menção a festa no seu Folklore do Concelho de Vinhais (1928), e mais tarde Luís Chaves no livro Portugal Além – Notas Etnográficas (1932).

Mas seria com a investigação realizada por Sebastião Pessanha, entre 1956 e 1959, que o tema das máscaras do nordeste transmontano viria a ser alvo de um escrutínio mais sistemático, culminado com o livro Mascarados e Máscaras populares de Trás-os-Montes (1960). Em Ousilhão (onde recolheu 7 máscaras para acervo museológico), faz uma descrição pormenorizada do ritual, onde chama a atenção para a diversidade de materiais que constituem as máscaras¹¹⁷, e suas formas zoomórficas. Fazendo referências do caráter demoníaco das várias festas, Pessanha faz a seguinte descrição do “máscaro”: “Um ser que se apaga, que deserta do seu âmbito social, que se extingue para viver, transformado e dignificado, numa condição superior (...). Assim se explica toda a encenação utilizada neste ritual: (..) um fato extravagante, e uma horrível careta, porventura usados num só dia, fizeram esquecer o rapazinho púbere, tímido, escorraçado pelos maiores, para dele surgir o homem viril, afoito, apto a todos os trabalhos e admitido a privar com as mulheres.” (Pessanha, 1960:50). Nesta década, o

¹¹⁷ “ (...), por mascarados que dançam em todas as casas e são portadores de extravagantes dos mais diversos materiais.” (Pessanha, 1960:47).

“máscaros” surge associado a um tempo liminar, no qual a sua atuação se expande através de gestualidades e comportamentos subversivos. Mas era aos rapazes solteiros com 18 anos que estava incumbida a tarefa. Tirando partido das extravagantes indumentárias, os “máscaros” assustavam mulheres e crianças que se escondiam debaixo da cama, como recordam algumas pessoas:

“Antigamente os máscaros vestiam-se nos montes. Ninguém os via a colocar a máscara, e quando vinham às casas nós (mulheres), pegávamos nos piquenos e ficávamos debaixo das camas com medo deles.” (Maria, 65 anos, Doméstica).

Aliado a este comportamento transgressor, que tinha como alvo os mais indefesos, os protagonistas da festa, faziam incursões aos lameiros, e faziam baloiçar os seus cajotos com bexigas de porco untadas com sal.¹¹⁸ A sua irreverência a pedir moedas e tabaco, faziam parte de um comportamento institucionalizado pelo grupo, que os membros mais «velhos» tinham perpetuado. Era segundo uma hierarquia intergrupala que se fazia essa distribuição de dinheiro que as pessoas lhes davam. As rondas também eram marcadas por elementos de licenciosidade e excesso como a ingestão de vinho, (e agora cerveja e outras bebidas alcoólicas), e por esporádicos roubos rituais de fumeiro. Por uma competição inter-bairros pela realização da melhor festa possível, e pela galhofa que se realizava num palheiro ou curral até altas horas da noite¹¹⁹. Era ao rei de um bairro que pertencia o dever de pagar a festa, muitas vezes coadjuvado pelos vizinhos do mesmo. O gaiteiro como parte indispensável do ritual, vinha muitas vezes de Espanha, acompanhado pelo restante grupo. A mesa do povo, muito comprida, era colocada em eiras, com simples tábuas cobertas por toalhas brancas de linho¹²⁰.

De acordo com alguns etnógrafos que escreveram sobre a festa, os traços centrais da tradição eram definidos como um ritual de passagem, onde emergiam elementos etários e de género, de virilidade e de capacidade física para fazer face aos excessos; cuja organização dos festejos estavam ao encargo do “rei” eleito por escolha do povo da aldeia, com consulta prévia ou por promessa. Também marcado pela

¹¹⁸ “Os Mascarados levam um cajoto, em forma de T, com uma bola de trapo ou bexiga de porco atada por um cordão à ponta.” (Pereira, 1973:64).

¹¹⁹ “Segue-se baile geral, num palheiro ou num curral, dançando-se até altas horas da noite.” (Pessanha, 1960:47).

¹²⁰ “Depois da refeição do meio-dia, as mulheres e raparigas do bairro a que pertence o «rei» vão preparar a mesa – a Mesa de Santo Estêvão, ou Mesa do Povo. A mesa é montada numa eira, com simples tábuas sem qualquer afeiçãoamento, muito comprida, coberta por toalhas brancas de linho, sobre a qual são colocadas ofertas que cada um faz á festa (...).” (Pereira, 1973:70).

exclusão das mulheres no ritual, conferindo-lhes um papel de relevo na preparação da Mesa de Santo Estêvão, ou Mesa do Povo.

Durante os anos 60 a aldeia perde muita gente, devido ao surto migratório, e à prestação do serviço militar. Situação que contribuiu para um decréscimo da população de 496 habitantes (de acordo com os censos de 1960), para 292 habitantes (censos de 1970), o que perfaz uma perda populacional de 41%. Neste período o poeta e dramaturgo Azinhal Abelho, fixa a festa enquanto representação expressiva com aspetos teatralizados: “Nas aldeia mais distorcidas, com nomes estranhos à nossa audição (Ifanes, Cércio, Agrochão, Bustelo, Bruço, Ousilhão, Podence, Sacoias, etc), foi-nos dado o privilégio maravilhoso de encontramos toda uma antologia do teatro popular, ou indícios para o estudo dessa forma de espectáculo.” (Abelho, 1968:13).

No final da década de 60 a festa, fustigada pelo surto migratório, e pela guerra colonial, viu registado na sua história o ano de 1967, como o ano em que se enterrou o mascarado. Como não havia ninguém que quisesse organizar os festejos, procedeu-se a um enterro do mascarado como simbologia da morte da festa. Esta perda de vigor festivo, associada ao desbaste demográfico dos anos 60-70, trouxe consigo a desvitalização ritual, associada ao esvaziamento da sua carga simbólica. Como afirma Benjamim Pereira (que fez trabalho de investigação neste terreno): “As máscaras portuguesas – ao contrário do que acontece em certos povos em que esse elemento mantêm intactos valores fundamentais do grupo a que pertence, cristalizados na própria máscara e através da qual encontram a forma mais perfeita de expressão - , apresentam-se, presentemente, esvaziados dessa carga expressiva de significação simbólica.” (Pereira, 1973: 153).

Foi com o retorno de alguns habitantes locais que estavam a prestar serviço militar em África, que a festa foi revitalizada. O período que se estendeu da transição democrática (1974-1976), até finais da década de 80, e é caracterizado por uma certa redescoberta da cultura popular, numa vertente de salvaguarda patrimonial. É marcado também pelas pesquisas de estudantes de Licenciatura em Antropologia da Universidade Nova de Lisboa. Em Ousilhão fizeram investigação Nuno Martins e Cristina Assis em 1982. Mais tarde o grupo de teatro profissional “Meia Preta”, faria uma recolha de informação sobre esta festa. No entanto, e a nível ritual, a incorporação das mulheres viria a constituir-se o marco mais significativo no que toca a aspetos ritualísticos, sendo incorporadas no grupo dos «moços»: “Foi no final da década de 70,

que surgiram as mulheres na festa propriamente dita. Primeiro foram de «moço», e depois de máscara. Começaram a vestir-se e apanhar o gosto pela tradição que tem sido assim até hoje.” (Miguel, 64 anos, Aposentado).

A democratização da ordem de género no ritual, significou algumas transformações, ou como afirma Benjamim Pereira (2006:21), uma *preocupação estetizante* quanto à indumentária dos máscaros, e uma domesticação comportamental: “Muito mais contidas não manifestam já grandes preocupações em se manterem no anonimato e descobrem frequentemente o rosto. O dado mais sobressalente, contudo, resulta da actuação das raparigas. Estas não são, como outrora, uma das presas favoritas da perseguição e gestualidades inerentes dos mascarados. Uma das acções performativas de rua mais características consistia na perseguição dos mascarados às raparigas, sujeitando-as não raro a sevícias de cariz sexual extremamente cruas. Movendo-se agora no terreno dos homens com pleno à-vontade e manifesto equilíbrio de posição, subverteram e anularam esse espaço simbólico de agressão erótica. Exibem mesmo, com certa ostensividade, a coberto da máscara e respectiva indumentária, uma postura de aparente virilidade, com gestualidades e linguagens de franca ousadia, confundindo-se com os demais mascarados masculinos.” (Pereira, 2006:22).

Outra das alterações nesta festa foi a crescente presença de curiosos vindos de Espanha, ocupando baldios com caravanas e fazendo verdadeiras excursões a Ousilhão por altura do Natal:

“Lembro-me que num ano, o campo estava repleto de caravanas dos espanhóis. E quando não havia lugar, iam para os lameiros onde ficavam durante dias. Naquela altura, houve muitos espanhóis que vinham cá para ver os máscaros.” (Miguel, 64 anos, Aposentado).

No final da década de 70, vieram os primeiros jornalistas para fazer uma reportagem:

“A primeira vez que veio cá uma jornalista foi em 1977/1978, não estou certo do ano. Mas lembro-me que nesse dia estava a nevar muito, e a jornalista vinha de vestido com um tempo daqueles. Tive de lhe pedir que voltasse noutra altura, porque estava a tremer que nem conseguia segurar o microfone.” (Miguel, 64 anos, Aposentado)

Por fim uma temporalidade que remete para o presente, e que se inicia na década de 90. Marcada pela mediatização da festa, através do papel exercido pelos *media* nacionais e regionais que a têm filmado e descrito ostensivamente como demonstra o quadro seguinte:

Ano	Programa	Canal televisivo
1994	<i>Domingo Gordo</i>	RTP 1
2006	Reportagem	Localvisão
2011	<i>Jornal da Tarde</i>	SIC
2013	<i>Praça da Alegria</i>	RTP 1
2014	<i>Somos Portugal</i>	TVI

A par do registo televisivo e da imprensa escrita, cujo papel foi fundamental na divulgação e criação do imaginário destas tradições, somam-se outros protagonistas. As textualizações de etnógrafos, antropólogos, de notáveis locais, ou a dimensão transartística que a máscara assume, e portanto a sua tematização nas várias áreas das artes, fazem parte de um modelo de difusão da cultural local, que contribui para a legitimação e autentificação festiva. Como afirma Paulo Raposo, multiplicam-se e amontoam-se os públicos tecnologicamente equipados que procuram imagens pitorescas, exóticas e bucólicas, em que a hegemonia das textualizações externas sobrepõe-se às próprias narrativas e memórias locais. (Raposo, 2011:139)

A diversidade de disciplinas e autores que versam sobre a festa, fez-se com particular acutilância neste período. Nas revistas *Téllus* (António Monteiro, 1990), e *Sítios e Memórias* (Raposo, 1995), surgem os primeiros retratos desta celebração. Mais tarde a temática aparece na *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* (Maciel, 2005), e no trabalho de Miguel Vale de Almeida (2006), que constitui catálogo para o projeto de revisitação de Benjamim Pereira ao terreno das máscaras transmontanas, *Rituais de Inverno com Máscaras*. Neste trabalho, Vale de Almeida problematiza as questões de género, e a inserção das raparigas no ritual local. Mais tarde, o mesmo artigo seria apresentado numa obra coletiva do Instituto de Museus e Conservação, com o título, *Museus e Património Imaterial: Agentes, fronteiras e identidades*. (2009)

O primeiro livro que surgiu sobre a Festa de Santo Estêvão em Ousilhão, foi da autoria de Sofia Maciel (1998)¹²¹, em que privilegia uma leitura antropológica e metafísica da máscara. Desenvolve a sua análise em torno da simbologia da máscara, que representa o pensamento da comunidade: “Na festa, a máscara representando o pensamento da comunidade, comandando as relações sociais e identificando-se com este povo, torna-se por esse meio, mais real do que aquilo que simboliza, pois manifesta simbolicamente o espírito dos homens através de uma experiência concreta localizada no espaço e no tempo.” (Maciel, 1998:120).

Em 1998 e 2000 Aurélio Lopes (antropólogo e membro da comissão técnica regional da Federação Portuguesa de Folclore), publica dois livros sobre a temática das máscaras onde faz uma apresentação contextualizada da festa, chamando a atenção para os formatos mediáticos que esta assumiu: “A presença de fotógrafos, profissionais de rádio, operadores de câmara, irá, a partir daí, condicionar para o bem e para o mal, a natureza das acções desenvolvidas.” (Lopes, 2000). Também alguns notáveis locais produziram textualizações¹²² sobre o universo do “máscaros”, como António Tiza. Em 2004 publica *Inverno Mágico – Ritos e Mistérios Transmontanos*, resultado da sua investigação no terreno por mais de 3 décadas. Refere-se à festa como um momento ímpar das tradições nordestinas de convívio comunitário. (Tiza, 2004:121). Seguem-se as obras *Máscara e Danças Rituais: Ritos Ibéricos do Solstício de Inverno*, que resulta da sua tese de Doutoramento (2013), e *O Diabo e as Cinzas* (2013). Um livro que contempla a dimensão fictícia das festas com 13 contos sobre as diversas localidades onde existem estas práticas. Na sua capa emergem as figuras dos caretos de Podence acompanhados pelo “máscaro” de Ousilhão.

No que toca à produção de textos de divulgação massiva, como, *A Enciclopédia do Folclore Português* (1999), *Máscaras de Portugal* (2003), *Tradições Populares Portuguesas* (2003), ou *Máscara Ibérica* vol II (2005), descrevem em minúcia o

¹²¹ Este livro é resultado da sua tese de mestrado, realizado na Universidade Católica Portuguesa na Faculdade de Filosofia (Braga, 1997). Mais tarde realizaria a sua tese de doutoramento versando sobre a temática das máscaras transmontanas na sua vertente antropológica e filosófica, com o título: *As máscaras transmontanas: dos contrastes antropológicos às confluências filosóficas* (2010).

¹²² Também pelas artes, a festa ficou a ser conhecida lá fora através de exposições de pintura e fotografia. Na exposição de pintura de António Santos Silva, “Máscaras e Personagens Mascarados”, ou com a obra de Balbina Mendes, “Máscaras Rituais do Douro e Trás-os-Montes”, que percorreu 22 locais do país, e esteve em exibição na Bélgica, Áustria e Zamora (Espanha). A exposição “Máscaras de Portugal” da autoria de Hélder Ferreira e João Azevedo, viajou até ao Brasil, Japão e Suíça.

universo que compõe o ritual, quer a nível da sua sequência, quer ao nível dos seus intervenientes.

Por último, de referir os trabalhos de Paulo Raposo (2004), sobre o universo dos caretos de Podence, e Paula Godinho (2010), a partir do estudo de caso da festa dos rapazes em Varge, que nos oferecem uma análise antropológicamente contextualizada do universo das máscaras transmontanas, e dos novos formatos que tem adquirido.

VI.2. Exportação do ritual: da comunidade para o espetáculo turístico-cultural

Os fenómenos que assinalamos acima estão na base da exteriorização da festa para circuitos de consumo e lazer variados. A festa assume-se como um “produto cultural”, um recurso capitalizável, conferindo aos poderes locais uma estratégia de visibilidade, na procura por investimentos externos e atração de turistas. Através do turismo a tradição revitaliza-se. Como constata Jeremy Boissevain: “Estas comunidades descobriram-se a si próprias através do interesse dos turistas. Isto encorajou a reflexão acerca das suas próprias tradições, da sua cultura e estimulou a preservação dos rituais e do artesanato moribundo.” (Boissevain, 1996:7, tradução livre).

Neste sentido, os máscaros surgem como os únicos segmentos exportáveis, aliados à singularidade das suas performances, fazendo a animação cultural de diferentes eventos. Ao contrário do que acontece com o grupo de «moços», ou a mordomia festiva, que não se enquadram nesta vertente de entretenimento. Trata-se de uma sobrevalorização, que assenta na seleção daquilo que possa entrar no circuito global de consumo, o que é comercializável, e que por sua vez, constitui uma dimensão burlesca e exótica do ritual. Desta forma, os formatos exportáveis da festa, fazem parte de muitas iniciativas locais que visam apresentar o exotismo destas exhibições, como componentes de espetacularização de vários certames. A nível regional podemos ver os “máscaros” em desfiles de carnaval (Bragança), cortejos (cortejo etnográfico das freguesias de Vinhais), feiras locais (Ervedosa e Moimenta), ou feiras concelhias (feira do fumeiro e da castanha em Vinhais), e eventos culturais (*Mascararte*). Pelo país têm efetuado várias deslocações, no âmbito de grandes eventos culturais (Expo 98), ou as comemorações do Centenário da República (Belém), festivais (Festival Internacional da

Máscara Ibérica - Lisboa), promoção de projetos ligados à temática da máscara (Rossio e Açores), feiras medievais (Serpa), ou desfiles carnavalescos pelos país (Águeda e Vilarandelo), ou no estrangeiro (Aliste e Zamora – Espanha). Faço menção, a algumas destas saídas, e o caráter performativo e teatralizado, que assumem nelas.

Expo 1998 – Neste mega evento cultural, a atuação dos máscaros pauta-se por uma performance teatralizada, e uma certa domesticação do seu comportamento subversivo desligado do local onde emergem. Com coreografias ensaiadas, enquadra-se num registo de espetáculo de massas.

Serpa 2002 - Na Feira Medieval da cidade, com um ambiente que evoca sons e sabores de um tempo que é distante, apareciam estes misteriosos personagens por entre as ruas, chocalhando quem passava.

Festival Internacional da Máscara Ibérica (2007/2008) – Num desfile carnavalesco que atraiu milhares de pessoas pelas ruas dos Restauradores até ao Terreiro do Paço. Mais de 20 grupos de mascarados Portugueses, Espanhóis, Italianos e Irlandeses, desfilaram neste evento turístico-cultural. Os máscaros faziam loucas correrias ameaçando quem por ali estava, com gestos e corporalidades denotadores de uma dimensão teatralizada.

Comemorações do Centenário da República (2010) – Nestas comemorações a atuação dos mascarados, enquadram um registo mais contido em virtude da sua audiência, e pelo caráter eminentemente político e histórico que se reveste. A animação corporifica a audiência, e nessa medida, a performance é domesticada.

Cascais (2005) – No âmbito de uma peça de teatro de Natália Correia, com encenação de Carlos Avilez, os fatos dos “máscaros” de Ousilhão foram utilizados para a indumentária dos atores que aturam no espetáculo. Na estreia da peça não só foi possível ver a indumentária destas personagens numa representação teatral, como se associou a componente de espetáculo que um grupo de mascarados proporcionou ao percorrer a cidade de Cascais e a Escola Profissional de Teatro.

VI.3. Emblematização identitária

A Festa tem vindo a adaptar-se ao contexto de mudança, assumindo formatos impressos pelas várias dinâmicas sociais, económicas e políticas. Como resposta a essa realidade, os recursos culturais locais apresentam modalidades de emblematização e mercadorização, invertendo o “obsoleto”, “arcaico”, ou “bizarro”, destas manifestações, em símbolos passíveis de uma apropriação e reapropriação das comunidades aos quais se reportam. Estas mudanças são perceptíveis para a comunidade, que assume que a festa não é igual ao que era, valorizando a componente lúdica: “A Festa tem-se adaptado às mudanças na sociedade. Sabemos que 100% tradicional não é, mas tentamos manter a festa como nos transmitiram.” (Francisco, 39 anos, Motorista).

A questão da “identidade coletiva”¹²³, está presente nas dimensões de turistificação e patrimonialização destas festas. É o substrato no qual repousam grande parte das estratégias de revitalização das culturas locais, assentes numa reelaboração dos reportórios patrimoniais. Paula Godinho afirma que: “Revitalizada, a festa universaliza uma imagem da localidade que em simultâneo mostra e ajuda a edificar uma identidade local.” (Godinho, 1998:46). Esta readaptação contextual da festa “joga” um importante papel na construção do reportório identitário da comunidade. Por um lado o ritual para a comunidade, visa perpetuar a transmissibilidade da tradição com o alargamento do círculo de pessoas a entrar nele. Já não são só os rapazes solteiros, mas sim raparigas e crianças, casados e solteiros, que entre si mantêm uma relação de afinidade ou de parentesco. Dentro deste circo se perpetuam encontros entre os que vêm de fora, e os que mantêm uma relação pendular com a aldeia, entre novos e velhos, que partilham histórias da festa, que veiculam laços às suas raízes. Onde o momento de interação social do ritual, faz emergir mecanismos simbólicos e relacionais de identificação coletiva. Como afirma João Manuel Jacob, a festa nas várias vertentes que comporta, transporta um conjunto de códigos e práticas simbólicas criadoras e recreadoras da identidade do grupo, renovando e atualizando periodicamente elementos fundamentais dessa mesma identidade de grupo que é reconhecida por toda a comunidade. (Jacob,

¹²³ Entendemos Identidade coletiva como sentimento de pertença partilhado pelos membros de um grupo ou por vários grupos, mediante o qual a realidade é definida e interpretada, orientando as ações dos que dela participam. A identidade coletiva pode cristalizar-se e objectivar-se, porém está sujeita a todo o momento à possibilidade de mudança e reelaboração. (Tejerina, 2003:24-25).

1995:385). É através do conhecimento do passado que se constroem as identidades do presente. No livro, *Como as Sociedades Recordam*, Paul Connerton demonstra que as nossas experiências do presente dependem em grande medida do conhecimento que temos do passado, e que as nossas imagens desse passado servem normalmente para legitimar a ordem social do presente. (Connerton, 1993:4). Trata-se duma auto-representação que o grupo faz de si próprio, como afirma Maurice Mahon, “De facto, as pessoas que historicamente têm sido marginalizadas do poder institucional criam auto-representações dos seus grupos – a um tempo idealizadas e precisas – para contrariar as muito disseminadas imagens negativas, a ausência de imagens ou as imagens produzidas por estranhos (incluindo antropólogos).” (Mahon, 2000, *apud*, Raposo, 2011:132).

A análise de Miguel Vale de Almeida sobre a incorporação das mulheres no ritual reitera que a natureza da máscara (que é sempre a mesma e oculta o seu portador), parece ser indiferente ao género do portador: “Por fim – e quiçá de forma mais plausível ou, pelo menos, mais próxima de eventuais estratégias e interesses conscientes há que considerar a hipótese de, em Ouzilhão, estarmos perante um deslize semântico e sociológico que tenha conduzido o mascarado da sua adscrição à (des) ordem social e da convenção implícita sobre o género do portador da máscara, para uma adscrição à ordem da identidade local, como símbolo da genuinidade, da tradição, da especificidade, que os locais (homens ou mulheres, tanto faz) devem manter e querem manter no mercado das diversidades e do consumo das mesmas.” (Almeida, 2006:74).

Por outro lado, a dimensão teatralizada que assume em paradas, espetáculos, desfiles e outros eventos, edifica a articulação da aldeia com a sociedade global, através de uma esteticização dos elementos performáticos, onde a identidade local, se desliga dos referenciais culturais originários, para assumir formatos que consubstanciam várias identidades. Sobrepoem-se as identidades regionais/nacionais que promovem a imagem da região/país, através dos poderes locais e uma rede de agentes associados, que reificam uma identidade política, regulada por organismos internacionais. Neste sentido, a festa fora do seu contexto social e cultural, constitui elemento (estrato) de um conjunto de valores, tradições, e costumes culturais regionais que colidem nas estratégias político-culturais das autarquias. Como afirma um dos meus informantes, a festa nestes contextos é uma representação:

“ *A tradição é fechada, à comunidade. Nós «abrimos» a tradição quando vamos para fora. Vamos a representar a Câmara de Bragança e de Vinhais.*”
(João, 40 anos, Funcionário Público)

A criação emblemática da festa, apropriada pelas autoridades políticas locais e regionais, entra na esfera de consumo, onde intervêm agentes diversos. Em 2007 numa parceria entre a Progestur e a Delta cafés, no âmbito do projeto “Máscara Ibérica”, a festa de Santo Estêvão em Ousilhão foi uma das tradições escolhidas para figurar nos pacotes de açúcar. Com uma produção de 500 milhões de pacotes por ano, a sua distribuição seria em 21 países, espalhados pela Europa, América e África. Com propósitos de divulgação massiva da festa, os CTT, homenagearam a festa transmontana (única a figurar neste projeto), através dos selos adesivos que se encontram à venda nos postos de correio até 2017, sendo o seu destinatário todo o continente europeu.

VI.4. O uso da máscara no tempo: pistas para pensar a mercadorização cultural

Enquanto estava à mesa na noite de Natal de 2013 com uma família local, que me havia convidado para a seia, fui surpreendido com uma marca de vinho que continha imagens dos mascarados de Ousilhão. Na verdade este episódio constituía um ponto para poder pensar o uso destas personagens no mercado cultural. Para além das máscaras que se vendem em diferentes pontos do país, com particular incidência em Bragança e Vinhais, nos postos de turismo, ou em casas de artesanato, a máscara que aí se desvincula do seu contexto social e cultural, surge *dessemantizada* (Mesnil, 1976, *apud*, Godinho, 2010:221) tornando-se objecto de consumo.

Num primeiro momento marcado pela prática da agricultura, e onde a organização social faz emergir um conjunto de classes (Jornaleiro, Lavrador e Proprietário), o ritual encontra-se bastante circunscrito. Nele só podem participar os rapazes solteiros, que fazem uso de uma simbologia da máscara aliada à máxima transgressão. Com caretas que contêm figuras diabólicas feitas de vários materiais, inclusive de pele de coelho, predomina o valor de uso que a máscara tem para a comunidade.

Num segundo momento marcado pela presença dos *media* e de turistas e outros curiosos na festa, a máscara assume um valor estético em resultado dessas audiências.

Foi também nesta altura que um dos artesãos locais se dedicou à confecção de máscaras, o Senhor José Manuel Esteves, que desde 1982 tem cristalizado uma imagem de marca das máscaras. Feitas de diferentes madeiras (Castanheiro e amieiro entre outras), assumem figuras zoomórficas que pretendem conferir um carácter diabólico ao seu portador. Esta cristalização foi sendo feita através das inúmeras feiras em que participou: Porto, Coimbra, Bragança, Vinhais, Carrazeda de Ansiães, Espinho, Chaves e até Espanha. No plano interno ganha relevância a dimensão comunitária das máscaras feitas pelos artesãos locais, isto é, enquanto artefatos que pertencem à comunidade, estes devem permanecer nela, pois constituem propriedade dos habitantes naturais da aldeia. Num contexto em que a máscara se exterioriza pelo impato mediático, conduzindo a uma *valorização e sobressenantização do objecto cerimonial, ao mesmo tempo que constitui um ensaio conducente à sua multiplicação* (Godinho, 2010:209), os locais tomam consciência de que existe um vasto público seduzível pela cultura local. Ilustrativo desta realidade é o testamento da colecção de máscaras do Sr, João Manuel de Almeida Afonso Cancelo, que demonstra uma preocupação em preservar o seu património pessoal, enquanto património coletivo, e por outro lado promovê-lo através da criação de um espaço dedicado à sua colecção, onde visitantes o possam admirar:

“As máscaras ou caretos de Ousilhão, que comprei por vezes com sacrifícios de usar maus sapatos; são propriedade da comunidade de Ousilhão. Pertencem aos naturais de Ousilhão; de nunca cá poderem sair sem minha vontade enquanto for vivo. É minha vontade que as máscaras nunca possam ficar na casa do povo, e que a ira de Deus caia sobre quem o fizer futuramente. É minha vontade, a “Colecção de Caretos Jaime Augusto”, ficar numa casa onde os estranhos fora de Ousilhão possam admirar. Uma casa “Colecção Caretos Jaime Augusto”, só para ser o guardião e preservação da nossa cultura, usos e costumes, enquanto o sol se nascer e pôr.” (Actas da Junta de Freguesia, 5ª Feira 22 de Setembro de 1992).

No início da década de 90 houve, por parte de habitantes locais que estavam em França, uma implementação de máscaras de plástico na festa. No entanto a Comissão de Festas começou a atribuir prémios para a máscara de madeira mais bonita, o que acabou por erradicar os formatos importados do círculo festivo, universalizando a madeira como adereço-imagem da festa.

Num terceiro momento a máscara encontra-se ligada ao valor de troca para o mercado, emergindo uma desvalorização do seu caráter simbólico ocultado pela mercadorização. (Godinho, 2010:202). A miniaturização de máscaras em formatos de porta-chaves, canecas, facas e outros adereços, têm vindo a exercer um papel importante neste processo. A máscara surge então associada a diferentes valores, que marcam por sua vez temporalidades distintas: (1) o valor de uso para a comunidade, (2) o valor de troca para o mercado, e (3) o valor estético para o turista. (Canclini, 1989:121). O uso da máscara pela comunidade exprime assim *modos socialmente estruturados de usar bens para demarcar relações sociais*. (Featherstone, 1995:35).

VI.5. “A Festa é do Povo”: visões locais em torno do visitante informado

Parte desta dissertação privilegiei a análise do papel dos agentes externos nas dinâmicas que a(s) festa(s) têm vindo a ganhar nos últimos anos, sobretudo nos processos de *objectificação cultural* (Handler, 1988).

Resta-nos discutir o impacto local da presença dos vários forasteiros que se deslocam para assistir à festa de Santo Estêvão em Ousilhão, cruzando-o com as visões que a comunidade constrói em seu torno. Quando falamos em forasteiros estamos perante que grupo social? Ao contrário do que sucedeu com a vinda de espanhóis na década de 80 para assistir à festa, a presença de um público heterogéneo vindo de diferentes pontos do país e da Europa, é a principal tónica nas décadas precedentes. Estamos perante um público em geral com elevado grau de literacia, e com conhecimento prévio da estrutura ritual da festa e dos seus protagonistas. São estes: notáveis locais, agentes políticos locais e regionais, etnógrafos, cientistas sociais, jornalistas e fotógrafos profissionais. Tratam-se de visitantes informados, que manifestam curiosidade científica, ou interesse em divulgar massivamente a festa, e neste sentido as autarquias operam como interlocutores, dando informações aos *media* e outros agentes, bem como informando a Junta de Freguesia da vinda destes. Por outro lado, existe um interesse comercial e artístico, nomeadamente por fotógrafos profissionais que vendem as fotos a várias entidades, instituições de natureza variada, ou a pessoas particulares, na sua maioria colecionadores interessados em etnografia, ou em máscaras.

No Natal de 2013, para além de um grupo de italianos que assistia à transmissão da mordomia festiva, na Casa do Povo, um grupo de fotógrafos espanhóis e um antropólogo norte-americano acompanharam os “máscaros” durante a ronda das alvoradas. Um desses fotógrafos é presença assídua na festa:

“Todos os anos venho aqui. A Festa é muito bonita, e as máscaras são únicas na região. Isso, e esta neve que vai caindo dão para tirar boas fotos. Normalmente coloco-as no meu blog, e há sempre pessoas que gostam do meu trabalho e compram as fotos. Por vezes, já tenho comprador para as fotos antes de vir para cá. É este o meu trabalho, e esta festa é uma oportunidade para fazer algum dinheiro.”
(Paco, Sexagenário, fotógrafo)

Relativamente ao antropólogo norte-americano teve conhecimento da festa através de alguns amigos que lhe falaram muito dela:

“Sou antropólogo, e venho dos Estados-Unidos-da-América. Estava em casa de uns amigos em Valladolid (Espanha), e viajei de madrugada para ver esta festa. Nunca tinha visto nada assim! Como não queria perder a oportunidade vim até aqui para tirar algumas fotografias.” (Francis, Antropólogo).

Também um operador de câmara acompanhou a festa no dia 26, com o intuito de fazer um vídeo promocional:

“Estou aqui para filmar a festa. É para um vídeo promocional do turismo da Câmara de Vinhais. Vamos filmar algumas das tradições da região, e depois montar o material todo para fazer um clip de 10 minutos. Daqui devo utilizar uns 30 segundos com filmagens alternadas da tradição. Não dá para mais! É pena porque a festa é realmente espetacular!” (César, 24 anos, Operador de Câmara).

Este cenário, onde um público heterogéneo marca presença, faz emergir um discurso dictomizado, que por um lado enaltece a contribuição destes agentes para a exteriorização da festa, e por outro, uma postura crítica. Os processos de emblematização festiva (seja através de modalidades de mercadorização cultural ou através do papel dos agentes externos na difusão do imaginário festivo), são vistos pela comunidade como estratégia de valorização identitária, pela qual a aldeia é reconhecida no exterior, despertando o interesse de várias pessoas que ali se deslocam anualmente para tirar fotografias. O reconhecimento da importância desta visibilidade exterior, é

partilhada pela população: “Sem a divulgação exterior a nossa festa não era a mesma coisa.” (João, 40 anos, Funcionário Público)

Apesar da vinda de pessoas de fora ser bem vista, ela gera alguma controvérsia:

“A Festa é para todos. Os que vêm de fora são sempre bem recebidos. Entram nas casas durante as rondas, e comem e bebem na altura da refeição comunitária. Por vezes pedem-nos para posarmos para a fotografia. Nós não gostamos muito e às vezes não o fazemos, mas há quem o faça, porque está no seu direito. Estas pessoas também são importantes porque tornam a nossa aldeia conhecida.” (Manuel, 27 anos, Fiel de Armazém).

“Nós vemos com bons olhos a vinda de pessoas de fora. Mas há muita gente que tira partido disso.” (Francisco, 39 anos, Motorista)

“Pela tradição não fazem nada. Monetariamente não dão nenhuma contribuição, nem retribuem com fotos que tiram repetidamente. Nós não queremos fazer disto um negócio, até porque não temos condições para isso. Podíamos fazer uns quartos na Casa do Povo, para receber turistas, mas não há dinheiro e apoios também não. O nosso objetivo é preservar a tradição ao máximo que conseguir-mos, incutindo a festa aos mais novos para que ela não acabe. Agora se vêm 50 ou 100 pessoas de fora não é importante. Recebemos toda a gente de igual forma. Mas os estudiosos que vêm aqui saber coisas sobre a festa não têm ajudado muito! Só queríamos uma pequena retribuição, como uma foto ou um livro! Sei lá! As pessoas daqui estão também cansadas de ajudar esses senhores, que regra geral não ajudam, nem agradecem!” (António, 34 anos, Empresário)

Um dos episódios ilustrativos desta realidade, aconteceu quando algumas pessoas locais emprestaram os fatos a um encenador que iria realizar uma peça de teatro com a indumentária dos mascarados:

“Esse Senhor veio aqui vários anos assistir à Festa e manteve connosco uma relação de amizade. Certo dia pediu-nos os fatos e algumas máscaras para uma peça de teatro. Quando nos devolveram os fatos estavam todos alterados. Coseram-nos à medida das pessoas que os utilizaram. Isso não está certo! Não acha?” (Maria, 64 anos, Doméstica)

Em Ousilhão a presença destes visitantes é subalternizada pela dimensão festiva que congrega os vizinhos, num momento em que se sobrepõem os valores comunitários, a

comensalidade, o convívio em família e a amizade entre os locais, movida pela “Saudade de um ano inteiro” (João, 40 anos, Funcionário Público). Desta feita, jogamos no plano das práticas culturais, onde emergem as vivências comunais, que assumem maior relevância na época natalícia, com a reunião das famílias pelo retorno dos emigrantes. A atividade laboral realizada durante todo o ano pelas famílias locais encontra na festa a ocasião para fortalecer as forças do ano de labuta que se avizinha, uma válvula de escape ao quotidiano da comunidade, marcado pelo trabalho árduo.

No momento em que o novo rei é transportado para sua casa, os máscaros colocam um fardo de palha no largo do bairro e pegam-lhe fogo. A aldeia que ali se reúne junta-se aos mascarados fazendo um círculo à volta da fogueira, e dançando em seu redor. Os rostos dos máscaros se revelam, e os vizinhos se congregam. As rondas que chegaram ao fim, a mesa comunitária e a transmissão de bens, dão lugar a um cenário onde não existem protagonistas e figuras rituais. Constituindo um momento de exceção, é altura do povo festejar, pois um novo rei fora anunciado, perpetuando a continuidade da tradição afinal de contas, “A Festa é do Povo”, e assim permanecerá.

Capítulo

VII

Conclusão

Na conclusão deste trabalho, apresento três linhas condutoras a parti das quais julgo necessário dirigir o nosso olhar de forma a percebermos as dinâmicas festivas.

O primeiro aspeto correlaciona as noções de cultura e política, que surgem como necessidade de compreender os contextos de produção nos quais se inserem os agentes descritos, e a forma como as categorias populares da cultura são apropriadas por ambos sistemas políticos. No regime Salazarista, a cultura popular fazia parte de um vasto mecanismo de controlo político. A sua institucionalização era feita através de vários organismos (*SNI*, *Mensário das Casas do Povo*), e contava com a colaboração de uma vasta rede de colaboradores, entre os quais os Etnógrafos locais. No que toca às Festas de Inverno, estiveram durante este período sob a vigilância da Igreja Católica, uma vez que eram manifestações de carácter profano.

Após o 25 de Abril de 1974, estas festas viriam a conhecer um período de revitalização, favorecido pela conjuntura revolucionária e pautado por uma nova visão sobre o *povo*. Durante este breve período de mudança social acelerada, houve uma certa redescoberta da cultura popular, por intelectuais e artistas. Também é uma fase caracterizada pela reformulação das identidades regionais portuguesas, onde o universo ritual é emblematizado como universo representativo de uma tradição regional. Nesta perspetiva, muitas das tradições assumem-se como elemento essencial do *património* das aldeias, agora exportadas para o exterior através da cobertura mediática, fazendo emergir uma *segunda vida* (Kirshenblatt-Ginblett, 1998), das culturas locais, durante décadas soterradas no seu isolamento geográfico.

É no início da década de 90, que as autarquias locais tomam consciência do valor deste *património*. Apoiados por fundos comunitários, os poderes locais patrimonializaram estas festas, conferindo-lhes uma grande vitalidade através de processos de emblematização, turistificação e mercantilização. A cultura popular que serviria para a construção da identidade nacional durante o período estado-novista, é agora o reflexo de uma estratégia política económica que visa projetar as cidades, e que pode ser entendida na linha das *políticas da identidade*. Desta forma, a ideologia (o poder político) seleciona do plano mais geral da cultura aquilo que lhe é mais adequado, o que pode atuar como marcas, símbolos ou emblemas.

O segundo aspeto que pretendo explorar é questão das escalas metodológicas. Em primeiro lugar porque a cultura local assume-se, configura-se e desenvolve-se em vários planos articulados (Silva, 1994:475), o que faz com a relação entre local e global seja cada vez mais estruturante da cultura contemporânea (Silvano, 1997:152). Em segundo lugar, se alguns fenómenos têm uma expressão local, podendo por isso ser estudados do ponto de vista que privilegia os limites internos do lugar, também é verdade que muitos outros exigem o estudo das múltiplas relações que o lugar estabeleceu com o exterior (Silvano, 1998:59), como é o caso da Festa de Santo Estevão em Ousilhão. Olhar para os agentes que intervêm na festa, é problematizar os fluxos díspares como forma de apreender na sua dialética os quotidianos dos indivíduos repartidos pelos grupos de uma dada sociedade (Godinho, 2007:75). Como afirma Marc Abélès: “O pesquisador/observador não pode deixar de analisar três elementos complementares: a influência das forças externas sobre a vida local, as conexões existentes entre diferentes lugares e as representações que moldam o quotidiano e que se alimentam do global”.

(Abélès, 2008:94, tradução livre) Estamos portanto, perante tempos sociais como *tempos cruzados* (Silva, 1994), que não se articulam segundo a lógica da sucessão, mas segundo a lógica da coexistência e combinação (Silva, 1994:256). Quer isto dizer, que de um lado estamos a descrever processos sociais através dos quais se vão mudando as referências e as práticas culturais dos grupos populares, com a apropriação por parte de vários agentes das categorias populares das culturas locais. Neste plano, cruzam-se no espaço local pessoas (os locais, os *media*, intelectuais, artistas etc), instituições (políticas, associações de defesa do património, empresas culturais e turísticas), fluxos (económicos, culturais), que se interligam no espaço global. Por outro lado, emergem discursos locais que criam identificações particulares, ainda que estejam conetadas com um circuito global de pessoas, fluxos etc. Como afirma Boaventura Sousa Santos, o global acontece localmente (Santos, 2001:79), mas também o local se repercute globalmente (Godinho, 2007:73). O lugar enquanto categoria analítica, neste caso a aldeia de Ousilhão, deve ser visto, como um espaço onde vários atores sociais convergem. O local deve ser encarado como um espaço fluído e relacional, constituído na sua relação com o global, consubstanciando-se na emergência do *nexo global - local* (Robbins, 2002:17).

Em terceiro lugar é necessário compreender estas dinâmicas segundo a distinção entre *políticas da identidade e práticas culturais* (Godinho, no prelo). O primeiro remete para a ação das autarquias nos últimos 30 anos, com a criação de uma identidade regional alicerçada nestas tradições. Como foi demonstrado, através de várias iniciativas de cariz político-cultural, tentou-se criar uma imagem de Bragança ligada à máscara (*Mascararte*), de uma cooperação transfronteiriça que reforçasse as afinidades culturais do Nordeste Transmontano com a região de Zamora (*Máscaras: Promoção turística e cultura Transfronteiriça*), ou a construção de uma rede-paneuropeia da máscara (*Pré-Christian Traditions Masquerades*). Estas políticas culturais visam, é certo, fornecer elementos para a atração de visitantes à cidade. No entanto esta realidade onde autarquias portuguesas e espanholas criam redes de cooperação, ou a criação da rede paneuropeia da máscara, são tributárias de uma Europa em construção identitária permanente. Como afirma Marc Abélès, o processo da construção da Europa nunca está completo. O que interessa entender, para além de descrever as instituições europeias e o seu funcionamento, é a forma como se imbricam o presente e o futuro num projecto político que parece incapaz de explorar os recursos acerca do passado (Abélès, 2004:3).

São projetos culturais que obedecem a uma metalinguagem patrimonial devidamente regulada por instituições e fundos comunitários europeus, que apelam à cooperação cultural e ao diálogo intercultural, e nesse sentido, estas *políticas da identidade* tendem a esteticizar o passado, como forma de celebração do presente.

O segundo remete para as *práticas culturais*. Num momento em que a aldeia de Ousilhão conta com cerca de 50 residentes fixos todo o ano, durante o período de Natal esse número aumenta para o dobro. A quadra festiva é um dos fatores explicativos desse aumento. No entanto, a festa enquanto elemento mobilizador e socializador, congrega vizinhos e faz regressar à aldeia muitas pessoas que saíram dela para ganhar a vida. Alheios ao mediatismo que a festa tem no exterior, e consciencializados que todos os anos vêm visitantes, é a vontade de celebrar a festa que os move, é a família que se reúne.

Como afirma Paula Godinho: “As práticas da cultura local, num âmbito ampliado pelos fluxos migratórios, sobrepõem-se no momento festivo às várias escalas das políticas de identidade.” (Godinho, no prelo:22). Anualmente saem às ruas da aldeia cerca de 40 mascarados, o que perfaz cerca de um terço da população recenseada em 2011. É de assinalar que grande parte dos que se mascaram vem das grandes cidades (Lisboa e Porto), ou de outros destinos migratórios (em especial a França). E é portanto neste contexto que devem ser analisadas as *práticas culturais*. Uma festa que mudou com a incorporação de novos elementos no segmento ritual, como é o caso da inclusão das raparigas e das crianças. Paradoxalmente aos fenómenos de desertificação e envelhecimento da aldeia, a festa apresenta grande vitalidade, conferida pelos que ainda vivem na aldeia, e que ganha nova pujança com o retorno dos emigrantes. Em Ousilhão, seria correto dizer que a *tradição*, se ajustou às mudanças impressas pelo surto migratório, pelas transformações sociais e políticas que a sociedade portuguesa atravessou nos últimos 50 anos. Resistindo a este contexto a celebração encontra-se numa fase de franca pujança, explicável pela resistência da comunidade em preservar o que a população chama de “festa da família”. Se é possível afirmar que ela se destradicionalizou, no sentido que o ritual já não é apenas para rapazes solteiros, foi ganhando uma nova dimensão impressa pelos movimentos migratórios, tornando-se assim um ponto de encontro dos que haviam partido da aldeia.

Através da rentabilização económica destas *tradições*, muitos têm sido os agentes que se associaram às autarquias, com o intuito de massificar, comercializar *alfaias*

rituais, fotografias, vídeos e livros. Não obstante do papel essencial, que as câmaras têm exercido neste contexto ao recuperarem muitas das festas que corriam risco de se perder, o que dizer das empresas culturais? O que ganham as comunidades locais com a exportação (sob diferentes formatos) da *tradição*? A emblematização decorrente do papel dos agentes descritos ao longo do trabalho opera como moeda de troca, na qual as populações se vêm e descobrem a si próprias, o que confere auto-estima para as mesmas, e enunciados a partir dos quais criam seus reportórios identitários. Estes ganhos simbólicos são a face de uma moeda. A outra face revela o papel de agentes externos à festa, que obtêm ganhos ideológicos e materiais.

Na sua maioria, estas aldeias não possuem infra-estruturas para a atração de turistas. Não têm unidades hoteleiras, restaurantes luxuosos, roteiros ou panfletos turísticos. O que implica dizer, que estas comunidades constituem uma matéria-prima a partir da qual se definem estratégias económicas decorrentes dos usos sociais, políticos e económicos do património cultural. Podemos afirmar, que o *património é um recurso para tempos de crise* (Hartog, 2006:272), e é sobretudo um recurso que é rentabilizado por instâncias de natureza diversa (económica, política e cultural).

É neste quadro funcional que o espaço rural tem emergido. Um espaço configurado através do tempo e transformado por instâncias múltiplas. O diagnóstico destas várias confluências permite-nos problematizar a forma como se articulam os vários agentes, mas também perceber como se criam reportórios identitários alicerçados na cultura local.

Referências Bibliográficas

AAVV (1946 – 2011) *Livros Paroquiais de Óbito da Paróquia de Ousilhão*, manuscritos por vários padres, consultados na Casa do Povo de Ousilhão.

(1946 – 1978) *Livros Paroquiais de Baptismo da Paróquia de Ousilhão*, manuscritos por vários padres, consultados na Casa do Povo de Ousilhão.

Brochura da Região de Turismo do Nordeste Transmontano - “Festas, Feiras e Romarias” 2001, edição da R.T.N.T., apoio do programa LEADER II, CORANE – Associação de Desenvolvimento dos Concelhos da Raia Transmontana, TQ DESTAQUE – Associação para o Desenvolvimento da Terra Quente e DOURO SUPERIOR - Associação de Desenvolvimento.

FEGUESIA DE OUSILHÃO (1960 – 2000) *Livro de Actas da Junta*, vários secretários.

ABÉLÈS, Marc (2008) *Anthropologie de la Globalisation*, Paris:Payot.

ABELHO, Azinhal (1969) *Teatro Popular Português – Trás-os-Montes Mítico-Jocoso*, Vol.II, Editora Pax.

ABELHO, Azinhal (1970) “Máscaras e mascarados de Trás-os-Montes” in *Mensário das Casas do Povo*, Ano XXIV, Fevereiro, n.º 284.

AFONSO, Belarmino (1981) As Festas dos rapazes na Lombada, in *Brigantia*, vol.I, nº2:25-37, Bragança.

AFONSO, Belarmino (1981) Máscaras e Trajes Carnavalescos, in *Brigantia*, vol.I, nº0:17-24, Bragança.

AFONSO, Belarmino (1987) Tradição e cultura na Festa dos Rapazes na Lombada, in *Brigantia*, vol.VII, nº3-4:339-354, Bragança.

AFONSO, J.,B. (1988) “Dos regiones: Una cultura el nordeste transmontano. In *II Congreso Mundial Vasco de Antropologia Cultural*. Editorial Euskoikaskuntza, S.A.

AGIER, Michel (2001) "Distúrbios identitários em tempo de Globalização", *Mana* [online], vol.7, n.2, pp. 7-33.

AGUILAR CRIADO, E.; MERINO BAENA, D.; MIGENS, M. (2003): Cultura, políticas de desarrollo y turismo rural en el ámbito de la globalización", em *Horizontes Antropológicos* n. 20, pp. 161-183.

AGUILAR CRIADO, Encarnación (2005) "Patrimonio y globalización: el recurso de la cultura en las Políticas de Desarrollo Europeas" *Cuadernos de Antropología Social*, nº 21, pp. 51-69.

ALMEIDA, Miguel Vale de (2006) "Quando a máscara esconde uma mulher" in Benjamim Pereira, org., *Rituais de Inverno com Máscaras*, Bragança, Museu Abade de Baçal: 61-73

ALMEIDA, Sónia Vespeira de (2009) *Camponeses, Cultura e Revolução – Campanhas de Dinamização Cultural e Acção Cívica do MFA, 1974-1975*, Lisboa, Colibri.

ALMEIDA, Sónia Vespeira de (2007) "Campanhas de Dinamização Cultural e Acção Cívica do MFA: uma etnografia retrospectiva", *Arquivos da Memória*, 2 (nova série), CEEP, pp. 47-65.

ALVES, António Cândido (1995) As Festas dos rapazes na Lombada, in *A Festa Popular em Trás-Os-Montes*-Actas do Congresso:173-188, Edições do Nordeste,Lda, Bragança.

ALVES, Francisco Manuel (1910) A Festa dos Rapazes, in *Ilustração Transmontana*, 3ºano:178-181.

ALVES, Francisco Manuel (1909-1948) *Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança*, XI vols., Edição do Museu do Abade Baçal, Bragança.

ALVES, Vera Marques (1997) "Os etnógrafos locais e o Secretariado de Propaganda Nacional. Um estudo de caso". *Etnográfica*, I (2), 237-257.

ALVES, Vera (2007) "A poesia dos simples: arte popular e nação no Estado Novo", *Etnográfica*, 11 (1), pp. 63-8.

AMTFNT (Ed.) (1999) - *Estudo Estratégico para o Desenvolvimento do Nordeste Transmontano*. Bragança.

ANICO, Marta e PERALTA, Elsa (2004) "As Políticas culturais autárquicas nos contextos de glocalização: processos e dinâmicas do património em Ílhavo e em Loures", VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro das Ciências Sociais.

ANICO, Marta (2009) "Políticas da cultura em Portugal e Espanha", *Pasos – Revista de Turismo y Património cultural*, Vol.7, nº1, pág. 57-71.

ANICO, Marta (2008) *Museus e Pósmodernidade: Discursos e Performances em contextos locais*, Instituto Superior Ciências Sociais e Políticas.

APPADURAI, Arjun (1996) *Modernity at Large*, Chicago: University of Chicago Press

AREIA, M. L. Rodrigues (1986) “A investigação e o ensino da Antropologia em Portugal após o 25 de Abril”, *Revista Crítica de Ciências Sociais* nº18, pp.138-152.

BAPTISTA, Fernando Oliveira (1996) “Declínio de um tempo longo”; Joaquim Pais de Brito e outros (coord.), *O Voo do Arado*, Lisboa, Museu nacional de Etnologia, 35-75.

BAPTISTA, Fernando Oliveira (2000) “O espaço e o rural”, *A economia portuguesa numa economia globalizada*. Vol. II. Lisboa: APDEA, pp. 19-77.

BARRETO, M. (2007): *Turismo y Cultura. Relaciones, contradicciones y expectativas*. Tenerife: Pasos

BARROS, Jorge e Costa, Soledade Martinho (2002) *Festas e Tradições Portuguesas* – Novembro e Dezembro. Rio de Mouro: Círculo de Leitores.

BAUDRILLARD, Jean (1995) *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70.

BENNETT, Tony (1992) “Useful culture”. *Cultural Studies*, vol 6, no 3, pp: 395-408.

BESNARD, Pierre (1979) ”La culture populaire, discours et théories”, em G. Poujoul, e R. Labourie, *Les Cultures Populaires*. Toulouse, Privat, 53-63.

BOISSEVAN, Jeremy (1996) *Copping With Tourists: European Reactions to Mass Tourism*, Oxford e Nova Iorque, Berghahn Books

BOISSEVAN, Jeremy, ed. (1992) *Revitalizing European Rituals*, London, Routledge.

BORDIEU, Pierre (1989) “Sobre o Poder Simbólico”, in: *O Poder simbólico*.Lisboa:DIFEL, pp. 7-15.

BRAGADA, José (1992) “Festas de Santo Estevão em Grijó da Parada - Bragança”, in *Brigantia*, Vol. XII, nº2:97-110, Bragança.

FREITAS BRANCO, J. (1999a) “A Fluidez dos Limites. Discurso Etnográfico e Movimento Folclórico em Portugal”, em *Etnográfica* n.º III (1), pp. 23-48.

BRANCO, Jorge Freitas (1999b), «Autoritarismo Político e Folclorização em Portugal: o Mensário das Casas do Povo», *Actas dei VIII Congresso de Antropologia. Mesas de Trabajo, Santiago de Compostela, Federación de Asociaciones de Antropologia dei Estado Espanol - Asociación Galega de Antropoloxía*, 29-45

BRANCO, Jorge F. (2010) "Ascensão e queda de uma cultura popular", *Anthropológicas* nº21, 1: 13 - 31.

BRANCO, J. F. e J. LEAL (eds.) (1995) “Retratos do País. Actas do Colóquio” *Revista Lusitana*, 13/14.

- BRITO, Joaquim Pais de (ed.) (1991) *Portugal Moderno -Tradições*, Lisboa, Pomo.
- BRITO, Joaquim Pais de, LEAL, João (1997) “Etnografias e Etnógrafos Locais”, *Etnográfica*, I (2).
- CABRAL, João de Pina (1989) *Filhos de Adão, filhos de Eva – a visão do mundo camponesa no Alto Minho*, Lisboa, D.Quixote.
- CABRAL, João de Pina (1991) “A Antropologia em Portugal Hoje”, *Os Contextos da Antropologia*, Lisboa, Difel: 11-41.
- CABRAL, João de Pina (1998) “A Antropologia que a Democracia Produziu” in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, Vol. 38 (3-4), Porto: SPAE, pp 117-129
- CAMPELO, Alvaro; QUEIROGA, Francisco (1999) "O Poder Local e a Antropologia. O significado dos problemas sentidos", *Antropológicas*, 3,pp: 101 - 108.
- CANOTILHO, Luís (2005): Mascararte (1ª Bienal da Máscara 2003) – Bragança: Câmara Municipal de Bragança.
- CASAL, Y., Adolfo (1996) *Antropologia e Desenvolvimento. As Aldeias Comuns de Moçambique*, Lisboa, Ministério da Ciência e da Tecnologia / Instituto de Investigação Científica e Tropical.
- CASAL, Y., Adolfo, (1994) “Identidades culturais e desenvolvimento”, in *Antropologia Portuguesa*, nº12, pp.5-17.
- CASTELO-BRANCO, Salwa El-Shawan; BRANCO, Jorge Freitas (2003) “Folclorização em Portugal: uma perspectiva”, in Salwa Castelo Branco e Jorge Freitas Branco *Vozes do Povo – A Folclorização em Portugal*, Oeiras, Celta:1-24.
- CASTELLS, Manuel (2001) *Local and global: cities in the Network Society*.
- CEPEDA, Francisco Terroso (1996) *Turismo e Desenvolvimento no Nordeste Transmontano Português*. 5º Congresso de Economía Regional de Castilla y León. Ávila.
- CERNEA, Michael M. (1985), 1991 Putting People First: sociological variables in rural development. Word Bank. New York , Oxford University Press.
- CHAMBERS, E. (2000) *Native Tours. The Anthropology of Travel and Tourism*. Illinois: Waveland Press.
- CHARTIER, Roger (1988) *A História Cultural entre Práticas e Representações*, Lisboa, Difel.
- CHARTIER, Roger (1995) *Cultura Popular. Revisitando um conceito historiográfico*. Estudos Avançados. Rio de Janeiro. Vol 8, no. 16.
- CHAVES, Luís, (1932) *Portugal Além - Notas Etnográficas*, Gaia, Editora Pátria.

- CHOAY, Françoise (1992) *L'allégorie du patrimoine*. Paris: Seuil.
- COELHO, Adolfo (1993) *Festas e outros materiais para uma Etnologia de Portugal*, Lisboa, Publicações D.Quixote.
- COELHO, Eduardo Prado (1983) *Vinte anos do Cinema Português (1962-1982)*. Lisboa: Biblioteca Breve-ICALP.
- CONGRESSO TRANSMONTANO, 2, Lisboa, 1941 (1942), *Livro do Segundo Congresso Trasmontano*, Lisboa, CTMAD.
- CONNERTON, Paul, 1993 (1989) *Como as Sociedades Recordam*, Oeiras, Celta.
- COSTA, Catarina Alves; MOURÃO, Catarina (2006) *Rituais de Inverno com Máscaras*, documentário em DVD, IMC, editado em 2008.
- COSTA, Catarina Alves (2009) “Documentar o intangível: a experiência das máscaras”, Costa, Paulo Ferreira (coord) *Museus e Património Imaterial: agentes, fronteiras, identidades*, ed. Instituto dos Museus e da Conservação, 61-69.
- COSTA, Catarina Alves, (2012) *Camponeses do Cinema: a representação da Cultura Popular no Cinema Português entre 1960 e 1970*. Tese de Doutoramento.
- COSTA, Paulo, (2008) “Discretos Tesouros: Limites à Protecção e outros contextos para o Inventário do Património Imaterial”. *Museologia*. Pt, nº2, Lisboa, IMC.
- CRAVO, António (2002) “Máscaras e Mascarados na Exposição do Pintor António Silva”, in *Brigantia* – Revista de Cultura, vol.XXII, nº1/2, Janeiro/Junho, Bragança, pp.149-158.
- CRUCES, F. (1998) “Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología”, em *Política y Sociedad* n.º 27, pp. 77-87.
- DAVALLON, Jean; MICOUD, André e TARDY, Cécile (1997), “Vers une évolution de la notion de patrimoine? Réflexions à propos du patrimoine rural” in Daniel J. Grange e Dominique Poulot [orgs.], *L'esprit des lieux. Le patrimoine et la cité*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 195-205.
- DELGADO, Noémia (1975) *Máscaras*, documentário estreado em 14.6.1976, 116
- DELGADO, E. (2001) “L’art del turismo”, em Fundació Interarts (ed.): *Turisme i cultura. Debats del Congrés de Turisme Cultural SITC*. Barcelona: Interarts, pp. 101-108.
- DIAS, António Jorge 1981 (1953) *Rio de Onor, comunitarismo agro-pastoril*, Lisboa, Presença.
- DICKS, Bella (2003) *Culture on Display: The Production of Contemporary Visitability*. Londres, Open University Press.

DUARTE, Alice (1999) “Antropologia Portuguesa. A opção Etno-Folclorista e o Estado Novo”, *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, Vol.39 (3-4).

ESCOBAR, A. (1991) Anthropology and the development encounter: The making and marketing of development Anthropology, *American Ethnologist*, Vol. 18, No. 4, pp. 658-682

ERENA (1995) *Estudo Sobre o Desenvolvimento do Turismo no Nordeste Transmontano – Ordenamento e Gestão dos Recursos Naturais*. Lisboa.

FEATHERSTONE, Mike, (1995) *Undoing Cultural: Globalization, Postmodernism and Identity*. Londres:Sage.

FELGUEIRAS, Guilherme (1966) “Evocando D. Sebastião Pessanha: O Aristocrata e o Etnógrafo”, Separata Boletim da Junta Distrital de Lisboa, Lisboa: Gráfica Ramos, Afonso & Moita.

FERNANDES, António Júlio de Castro (1947) Enfrentando o Destino das Casas do Povo: Discurso proferido pelo subsecretário de Estado das Corporações e Previdência Social. Lisboa, Junta Central das Casas do Povo.

FERREIRA, Hélder e PERDIGÃO, Teresa (2003) *Máscaras em Portugal*, Mediatexto, S.A., Lisboa.

FORTUNA, Carlos (1997) “Destradicionalização e imagem da cidade: O caso de Évora, in Carlos Fortuna (org.), *Cidade, Cultura e Globalização: Ensaios de Sociologia*, Oeiras: Celta, 231-257.

FRIEDMAN, J. (1994) *Cultural identity and global process*. London: Sage

GÁRCIA CANCLINI, Nestor (1983) *As culturas populares no capitalismo*. São Paulo: Brasiliense.

GÁRCIA CANCLINI, Néstor (1997) [1989] *Culturas Híbridas*, S. Paulo, Edusp.

GARCÍA CANCLINI, N. (1999) “Los usos sociales del patrimonio cultural”, em Encarnación Aguilar Criado(org.), *Patrimonio Etnológico. Nuevas Perspectivas de Estudio*, Sevilla, Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, pp. 16-33.

GEERTZ, Clifford 1978 (1973) *A interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro: Zahar.

GIDDENS Anthony (1990) *The Consequences of Modernity*. Stanford University Press: Stanford, CT.

GODINHO, Paula *et al.* (1991) “Do Natal aos Reis”, in Joaquim Pais de Brito, coord., Enciclopédia temática *Portugal Moderno – Tradições*, Lisboa, Pomo Editores: 50-58.

GODINHO, Paula (1995) “Ser rapaz e ir à Festa”, in Actas do Congresso «A Festa Popular em Trás-Os-Montes», Bragança, Ed. Do nordeste, 81-92.

GODINHO, Paula (1998a) “Mordomia e reprodução Festiva: o caso da festa dos rapazes”, *Arquivos da Memória*, 4, Lisboa, Centro de Estudos de Etnologia Portuguesa, pp.35-48.

GODINHO, Paula (1998b) “ A festa dos rapazes: nova arquitectura do género num meio em mudança”, *Cultura-Revista do Centro de História da Cultura*, Lisboa, FCSH/UNL, pp:241-254.

GODINHO, Paula (2007) “Antropologia e questões de escala: os lugares no mundo”, *Arquivos da Memória*, 2, Lisboa, Centro de Estudos de Etnologia Portuguesa, pp. 66-83.

GODINHO, Paula (2006a) *O leito e as margens – Estratégias familiares de renovação e situações liminares em seis aldeias do Alto Trás-Os-Montes raiano (1880-1987)*, Lisboa, Colibri.

GODINHO, Paula (2006b) “As «loas» que contam uma festa: permanências e mudanças na Festa dos Rapazes”, catálogo da exposição comissariada por Benjamim Pereira, Festas com máscaras, Bragança, Museu Abade de Baçal/IPM, 25 pp.

GODINHO, Paula (2009) “Máscaras e Mudança Social no Nordeste transmontano” in Paulo Ferreira da Costa, coord. *Museus e Património Imaterial – Agentes, Fronteiras, Identidades*, Lisboa, Ministério da Cultura, Instituto dos Museus e Conservação:43-49.

GODINHO, Paula (2010) *Festas de Inverno no Nordeste de Portugal: Património, mercantilização e aporias da “cultura popular”*. Lisboa, 100 Luz.

GODINHO, Paula (no prelo) “Menos mal que nos queda Portugal- Celtismo, políticas da identidade e práticas da cultura”.

GÓMEZ PELLÓN, Eloy (1999) “Patrimonio cultural, patrimonio etnográfico y antropología social”, em Esther Fernández de Paz e Juan Agudo Torrico (orgs.), *Patrimonio Cultural y Museología. Significados y Contenidos*, Santiago de Compostela, FAAEE-Asociación Galega de Antropoloxía, pp. 17-29.

GONÇALVES, José Reginaldo (2007) “Os Limites do Património”, in: FILHO, Manuel Ferreira da Lima, ECKERT, Cornélia, BELTRÃO, Felipe Jane (orgs.) *Antropologia e Património Cultural: Diálogos e Desafios Contemporâneos*, Gráfica & Editora Nova Letra, pp.239-248.

GOW, D.D. 1988 “Development Anthropology: in quest of a practical vision”, *Development Anthropology Network (Bulletin of the Institute for Development Anthropology)*, 6 (2):13-17.

GUILLAUME, Marc (2003) [1980] *A Política do Património*, Porto: Campo das Letras.

GUILLAUME, Marc (1990) “Invention et stratégies du patrimoine”, in Henry-Pierre Jeudy [org.], *Patrimoines en folie*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de

l'Homme.

GREENBLATT, Stephen (1991) "Ressonance and wonder". In: KARP, Ivan; LAVINE, Steven L. (Ed.). *Exhibiting cultures: the poetics and politics of museums display*. Washington: Smithsonian Institution Press, pp. 42-56.

HANDLER, R., (1988) *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, the University of Wisconsin Press.

HARTOG, Françoise (2006) "Tempo e património", in *Varia Historia*, Belo Horizonte, Vol.22, nº36, pp: 261-273.

HARVEY, David (1989) *The condition of Postmodernity*, Nova Iorque, Blackweel.

HOBEN, A. (1982) Anthropologists and development, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 11, pp. 349-375

HOBBSAWN, Eric, e Ranger, Terrence, 1984 (1983) *A invenção das Tradições*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

HUGHES-FREELAND, Hughes (1998) *Ritual, Performance, Media*, Londres e Nova Iorque, Routledge.

INDA, Jonathan Xavier; ROSALDO, Renato, ed. (2002) *The Anthropology of Globalization – a reader*, Oxford e Massachusetts, Blackwell.

JACOB, João (1995) "Festas com máscaras:algumas leituras", Actas do congresso A festa popular em Trás-Os-Montes, Bragança, Comissão Organizadora, pp: 375-388.

JEUDY, Henry-Pierre (1990), "Introduction", in Henry-Pierre Jeudy [org.], *Patrimoines en folie*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

KAYSER, Bernard (1990) *La renaissance rurale. Sociologie des campagnes du monde occidental*. Paris, Armand Colin, 1990.

KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara (1995) "Theorizing Heritage". *Ethnomusicology*, vol.39, No.3. pp. 367-380. e Ericksen, T.H.,2001.Kodak.

KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara (1998) *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press

LASH, S., URRY, J. (1994) *Economies of Signs and Space*. London: Sage.

LEAL, João (2000) *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura Popular e Identidade Nacional*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.

LEAL, João (2009) "O património imaterial e a antropologia portuguesa", Pulo Costa (org.), *Museus e Património Imaterial: Agentes, Fronteiras, Identidades*, Lisboa, Instituto dos Museus e da Conservação, 289-296.

LEAL, João (2010) “Usos da cultura popular”, Neves, José (ed.), *Como se Faz um Povo. Ensaios em História Contemporânea de Portugal*, Lisboa, Fundação EDP e Tinta-da-China, 125-137.

LEITÃO, Francisco (2008) “Mudança rápida e excessiva: o caso de uma aldeia da Terra Fria”, *Arquivos da Memória*, 3, Lisboa, Centro de Estudos de Etnologia Portuguesa, pp. 92-122.

LOPES, Aurélio (1998) *Tempo de Solstícios*, Santarém, ed. O Mirante – Jornal do Ribatejo

LOPES, Aurélio (2000) *A Face do Caos – Ritos de Subversão na Tradição Portuguesa*, Alpiarça, Garrido artes gráficas.

LOPES, João Teixeira (2000) “Em Busca de um lugar no mapa: Reflexões sobre políticas culturais em cidades de pequena dimensão”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, nº34, pp.81-116.

LOWENTHAL, David (2003) [1985] *The Past is a Foreign Country*, Cambridge, Cambridge University Press.

LOWENTHAL, David (1998) *The Heritage crusade and the Spoils of History*, Cambridge, Cambridge University Press.

LOUÇÃO, Paulo Alexandre (2002) *A alma secreta de Portugal*. Esquilo, Edições e Multimédia, Lda, Lisboa.

MACIEL, M. Justino (2005) “Da festa Indo-Europeia a festa Transmontana: O Uso da máscara na comemoração do solstício de Inverno”, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, nº16, Lisboa, Edições colibri, pp.183-208.

MACIEL, Sofia (1998) *A máscara de Ousilhão, Vinhais - Uma leitura antropológica e metafísica*, Vinhais, Câmara Municipal de Vinhais.

MANSO, António A. e MANSO, Francisco J., (1989) “A Festa dos Reis em Tó”, in *Brigantia*, Vol. X, nº2: 193-212, Bragança.

MARTINEZ-RIZCO DAVIÑA, Luis (2001) “Coñocer o nosso patrimonio, salvar a nossa identidade”, in *Arquivos da Memória*, Nº Duplo 10/11, Centro de Estudos de Etnologia Portuguesa, Edições Colibri.

MARTINS, Pe. Firmino A. (1928) *Folklore do Concelho de Vinhais*, Coimbra, Imprensa da Universidade.

MARTINS, Pe. Firmino A. (1939) *Folklore do Concelho de Vinhais II*, Lisboa, Imprensa Nacional.

MATOS-CRUZ, José de (1980) *Panorama do Cinema Português*, Lisboa, Cinemateca Portuguesa.

MELO, Daniel (2001) *Salazarismo e Cultura Popular* (1933-1958). Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais

MONTEIRO, Augusto (1990) “A Festa de Santo Estêvão em Ousilhão (Vinhais)”, in *Vértice*, II Série, Julho de 1990, Coimbra.

MORAIS, António Alberto (1995) “Algumas reflexões sobre a dinâmica sócio-cultural e as práticas institucionais”, in Actas do Congresso «*A Festa Popular em Trás-Os-Montes*», Bragança, Ed. Do nordeste, 329-331.

MOREIRA, Carlos Diogo (1996) *Identidade e Diferença. Os Desafios do Pluralismo Cultural*, Lisboa, Universidade Técnica de Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Humanas

MOUTINHO, Mario C. M. (1980) *Introdução à Etnologia*. ed. 1. Lisboa: Editorial Estampa.

MOURA, Sílvia (2004) “O Papel das Políticas Culturais em Duas Localidades do Litoral Oeste: Um Estudo de Caso”, comunicação apresentada no *V Congresso Português de Sociologia. Sociedades Contemporâneas: Reflexividade e Acção*, Braga, Universidade do Minho, 12 a 15 de Maio. Disponível em <http://www.aps.pt>. (Consultado em 08.05.13).

MOURINHO, António (1984) *Cancioneiro Tradicional e Danças Populares Mirandesas*, Escola Tipográfica, Bragança.

MOZZICAFREDDO, Juan; GUERRA, Isabel; FERNANDES, Margarida A.; QUINTELA, João (1988) "O grau zero do poder local". *Sociologia, Problemas e Práticas*. Lisboa, pp. 45-59.

MOZZICAFREDDO, J. (1993) "Estratégias políticas de desenvolvimento regional", in Costa, M. S.; Neves, J. P. (Org.s), *Autarquias locais e desenvolvimento*, Porto: Afrontamento, 77-102.

NEVES, José Pinheiro, COSTA e SILVA, Manuel (1993) *Autarquias Locais e Desenvolvimento*, Actas do Colóquio “Autarquias Locais e Desenvolvimento”, realizado em Braga (1991), Edições Afrontamento.

NOVAES, Adauto (2005) *Muito além do Espetáculo*, São Paulo: Senac.

Ó, Jorge Ramos do (1999) *Os anos de Ferro – o dispositivo cultural durante a “Política de Espírito” (1933-1949): ideologia, instituições, agentes e práticas*. Lisboa: Editorial Estampa.

OLIVEIRA, Ernesto Veiga de (1986), *Festividades cíclicas em Portugal*, Lisboa, Publicações D.Quixote.

O’NEILL, Brian (1984) *Proprietários, Lavradores e Jornaleiros – Desigualdade Social numa aldeia Transmontana*, Lisboa, Publicações D.Quixote.

PEIXOTO, P. (1998): “Os meios rurais e a descoberta do património”, <http://www.ces.fe.uc.pt/publicacoes/oficina/175/175.php>, consultado em 13.11.13.

PERALTA, Elsa (2000) «Património e Identidade. Os Desafios do Turismo Cultural». In *Antropológicas*, Nº 4, p. 217-224.

PERALTA, Elsa (2003) “O Mar por Tradição: Património e a Construção das Imagens do Turismo”, *Horizontes Antropológicos - Antropologia e Turismo* Vol. 9, 20, 83-96.

PERALTA, E., e ANICO, M., (org.), (2006) *Património e Identidade: Ficções Contemporâneas*: Celta Editora.

PERALTA, Elsa (2008) *A Memória do Mar: Património, Tradição e (Re)imaginação Identitária na Contemporaneidade*, Instituto Superior Ciências Sociais e Políticas.

PEREIRA, Benjamim (1973) *Máscaras Portuguesas*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.

PEREIRA, Benjamim (1985) “Máscaras transmontanas”, *Brigantia*, vol.V, nº2-3-4, Bragança: 497-514.

PEREIRA, Benjamim, ed. (2006) *Rituais de Inverno com Máscaras*, Bragança, Museu Abade Baçal.

PEREIRO PÉREZ, Xerardo (2003) “Patrimonialização e transformação das identidades culturais”, em Portela, J. e Castro Caldas, J. (coords.): *Portugal Chão*. Oeiras: Celta editora, pp. 231-247.

PEREIRO PÉREZ, Xerardo (2009) *Turismo Cultural: Uma visão antropológica*, colección PASOS Edita, nº2.

PEREIRO PÉREZ, Xerardo (2007) “Antropoloxía e modelos de relación entre o rural e o urbano”. *Revista Galega de Educación*, 38: 112- 119.

PÉREZ HERERO, Nieves (2003) “Ressemantizaciones del patrimonio, reconstrucciones de la identidad: dos casos para la reflexión”, In *Etnográfica*, Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social, vol.VII, nº 2, Lisboa, Celta Editora.

PESSANHA, Sebastião (1960) *Mascarados e Máscaras Populares de Trás-Os-Montes*, Lisboa, Livraria ferrin

PINTO, José Madureira (1985) “Festa e modos de festejar”, *Estruturas sociais e práticas simbólico-ideológicas nos campos*, Lisboa, Afrontamento: 401-427.

PINTO, José Madureira, “Uma reflexão sobre Políticas Culturais” in *Dinâmicas Culturais, Cidadania e Desenvolvimento Local*, Actas do Encontro em Vila do Conde, Lisboa, Associação Portuguesa de Sociologia, ICS, Lisboa, 1994, pág.767-791

PINTO, Rui Pedro (2009) *Prémios do Espírito. Um Estudo sobre Prémios Literários do Secretariado de Propaganda Nacional do Estado Novo*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

PIRES, Ema Cláudia (2003) *O Baile do Turismo: Turismo e Propaganda no Estado Novo*. Casal de Cambra, Caleidoscópio.

PRATS, Llorenç, (2005) “Concepto y gestión del patrimonio local”, *Cuadernos de Antropologia Social*, nº21, pp.17-35.

PRATS, Llorenç (1997) *Antropologia y patrimonio*, Barcelona, Editorial Ariel S.A.

RAMOS, Francisco Martins (2004) *Etnografia Geral Portuguesa*, Universidade Aberta, Lisboa.

RAMOS, Jorge Leitão de (1989) *Dicionário do Cinema Português 1962-1988*.

RAPOSO, Eduardo (1995) “A Festa dos Rapazes de Ousilhão - Um ritual Milenar dos nossos dias”, in *Sítios e Memórias – Revista Bimestral de Artes e Culturas*, Ano I, nº4, Março/Abril.

RAPOSO, Paulo (1998) “O Auto da floripes: ‘cultura popular’, etnógrafos, intelectuais e artistas, *Etnográfica*, Vol. II, nº 2, Ed. CEAS /ISCTE, 189-219.

RAPOSO, Paulo (2002) “Cultura Popular e Hibridização”, Colóquio *Cultura Popular em Contexto Rural*, Mafra, (Comunicação).

RAPOSO, Paulo. 2003. *O Papel das Performances culturais na Contemporaneidade: Identidade e Cultura Popular*.

RAPOSO, Paulo (2003) “A Construção Antropológica de um Terreno: Performances Culturais”. In *Experiência Etnográfica e Metodologias em Ciências Sociais*, ed. Telmo H. Caria. Oeiras: Celta Editora.

RAPOSO, Paulo J. P. (2004) “Do ritual ao espectáculo: caretos, intelectuais, turistas e media”, In *Outros trópicos*, ed. Maria Cardeira da Silva. Lisboa: Livros Horizonte.

RAPOSO, Paulo (2006) «Caretos» de Podence: um espectáculo de reinvenção cultural”. In *Rituais de Inverno com máscaras*, ed. Benjamim Pereira, 75 - 100. ISBN: 972-776-319-7. Bragança: IPM – Instituto Português de Museus.

RAPOSO, Paulo (2009) “Máscaras, performance e turismo”. In *Museus e Património Imaterial. Agestes, fronteiras e identidades*, ed. Instituto dos Museus e da Conservação, 69 – 80, Lisboa: Instituto dos Museus e da Conservação.

RAPOSO, Paulo (2011a) *Por Detrás da Máscara. Ensaio de Antropologia da Performance sobre os Caretos de Podence*. ed. 1, Lisboa: IMC

RAPOSO, Paulo (2011b) "Virando o Outro em Podence. Máscaras da Pós-ruralidade", *Antropológicas*, 30: 131 – 149.

REIS, José (2001) “Observar a mudança: o papel dos estudos rurais”. Oficina do CES, 165.

RIBAS, Tomaz (1995) “A Festa Popular e o Folclore na viragem do Milénio”, in Actas do Congresso «*A Festa Popular em Trás-Os-Montes*», Bragança, Ed. Do nordeste, pp. 68-73.

RIBEIRO, Gustavo Lins (2008) “Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento”. *Novos estudos*, n.80, pp. 109-125.

RIBEIRO, Manuela *et al* (2000) – *Turismo em Trás-os-Montes e Alto Douro*, FT MAD.

RICHARDS, Greg (1999) *Developing and Marketing crafts tourism*. Tilburg, Atlas.

ROBERTSON, Roland (1992) *Globalization: social theory and global culture*. Londres: Sage.

ROBBINS, K. (2002) “Tradition and Translation: National Culture in its Global context”, in D. Boswell e J. Evans (eds.), *Representing the nation. The Reader, Histories, Heritage and Museums*, London, Routledge, pp. 15-32.

ROCHA, Mário (1992) “Festas Tradicionais do Ciclo de Inverno em Parada de Infâncias”, in *Brigantia*, Vol. XII, nº4:157-173, Bragança.

RODRIGUES, Orlando (1996) “A mudança do espaço rural em zonas marginais: o caso da terra fria transmontana”, in Joaquim Pais de Brito *et al.*, *O Voo do Arado*, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia, Instituto Português de Museus/Ministério da Cultura, pp: 385-395.

RODRÍGUEZ BECERRA, S. (1997) “Patrimonio cultural, patrimonio antropológico y museos de antropología”, em *Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico* n.º 21, pp. 42-52.

ROTMAN, Mónica, CASTELLS, Alicia, N. (2007) “Património e Cultura: Processos de Politização, Mercantilização e construção de identidade”, in: FILHO, Manuel Ferreira da Lima, ECKERT, Cornélia, BELTRÃO, Felipe Jane (orgs.) *Antropologia e Património Cultural: Diálogos e Desafios Contemporâneos*, Gráfica & Editora Nova Letra, pp.57-80.

RUIVO, Fernando (1990) "Local e Política em Portugal: O Poder Local na Mediação entre Centro e Periferia", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 30, 75-95.

SARMENTO, Clara (2008) *Cultura Popular Portuguesa: Práticas, Discursos e Representações*, Porto: Afrontamento.

SANTOS, Boaventura Sousa (2001) “Os processos de Globalização”, in Boaventura Sousa Santos org. (2001) *Globalização – Fatalidade ou utopia?* Porto, Afrontamento, pp.31-106.

SANTOS JÚNIOR, J.R. (1940) “O «careto» de Valverde, o «chocalheiro» de Vale do Porco e as suas máscaras de pau”, *Comemorações Portuguesas*, Porto.

SANTANA, Maria Olinda Rodrigues (2012) *Correspondência de António Maria Mourinho e Joaquim Rodrigues dos Santos Júnior (1944-1990)*, Miranda do Douro, Editor Estratégia.

SANTOS, Maria de Lourdes Lima (coord.), (1998) *As Políticas Culturais em Portugal*, Observatório das Actividades Culturais, Lisboa.

SCHRODER, Peter (1997) “A Antropologia do desenvolvimento: é possível falar de uma subdisciplina verdadeira”? *Rev. Antropol.* [online]. Vol.40, n.2, pp. 83-100.

SILVA, Augusto Santos (1994) *Tempos Cruzados. Um Estudo Interpretativo da Cultura Popular*, Porto, Edições Afrontamento.

SILVA, Augusto (1997) “Cultura: das obrigações do Estado à participação civil”, *Sociologia – Problemas e Práticas*, nº23, pp.37-48.

SILVA, Augusto Santos (2000) *Cultura e Desenvolvimento. Estudos sobre a Relação entre Ser e Agir*, Oeiras, Celta Editora.

SILVA, Augusto Santos (2003) “Como classificar as políticas culturais? Uma nota de pesquisa”, *OBS*, 12, pp. 10-20.

SILVA, Augusto (2007) “Como abordar as práticas culturais Autárquicas: Uma hipótese de roteiro”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, nº54, pp. 11-33.

SILVA, Luís (2008) “Contributo para o estudo da Pós-Ruralidade em Portugal”, *Arquivos da Memória*, 4, Lisboa, Centro de Estudos de Etnologia Portuguesa, pp. 6-25.

SILVA, Maria Carneira da (2009) “Imaterialidade e Imaginação: novos mapas das culturas como recurso e como poder”, *Actas do Colóquio Museus e Património Imaterial*. Lisboa, IMC.

SILVANO, Filomena (1997) *Territórios da identidade*, Oeiras, Celta

SILVANO, Filomena (1998) “As Novas escalas na abordagem antropológica”, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, nº11, Lisboa, Edições Colibri, pp.59-71.

SIMÕES, José; PORTELA, José e CEPEDA, Francisco (1996) - *A Região Fronteiriça de Trás-os-Montes / Zamora. Diagnóstico e Estratégia de Desenvolvimento*. Fundación Rei Afonso Henriques. Zamora.

SOUTA, L. M. Teixeira (1982) “O Ensino da Antropologia”, *Gerontologia*, vol. IV, nº 14, pp.54-59.

TABORDA, Vergílio (1932) *Alto Trás-Os-Montes, Estudo Geográfico*, Lisboa, Livros Horizontes.

THOMPSON, E.P. (1998) *Costumes em Comum – Estudos sobre a Cultura Popular tradicional*, S. Paulo, Companhia das Letras.

- TIZA, António Pinelo (1995) O comunitarismo – Uma forma de Vida nordestina, in *Amigos de Bragança*, 9ª. Série, nº1:37-40, Bragança..
- TIZA, António Pinelo (1996) O Sagrado e o Profano nas Festas do ciclo de Inverno no Nordeste, In *Tellus*, nº 25:77-90, Vila Real.
- TIZA, António Pinelo (1997) A Mesa de Santo Estêvão, in *Tellus*, nº27:15-25, Vila Real.
- TIZA, António Pinelo (2004) *Inverno Mágico, Ritos e Mistérios Transmontanos*, Lisboa, Ésquilo Artigos de Revistas.
- TIZA, António Pinelo (2013) *Máscara e Danças Rituais: Ritos Ibéricos do solstício de Inverno*, Eranos.
- TIZA, António Pinelo (2013) *O diabo e as Cinzas*, Âncora Editora.
- TURNER, Victor (1974) *Dramas, fields and metaphors: Symbolic action in human society*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- VALE, Fernandes do (1996) “Festa de Santo Estevão em Vila Boa (Vinhais)”, in *Brigantia*, Vol. XVI, nº1/2:121-125, Bragança.
- VÁRIOS AUTORES (1984) *Artes e Tradições de Bragança*, Direcção Geral da Divulgação, Lisboa.
- VASCONCELOS, José Leite de, 1994 [1933] *Etnografia Portuguesa*, vol. I, s/l., Imprensa Nacional-Casa da Moeda
- VEIGA, José Francisco (2006) *Território e Desenvolvimento*, Editora Celta.
- VENEZA, Ana (1986) "O Poder Local, 1976-1984: da indefinição à (des) centralização estatal", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 693-708.
- WALL, Karin (1998) *Famílias no Campo. Passado e Presente em Duas Freguesias do Baixo Minho*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- WARNIER, Jean-Pierre (2000) *A Mundialização da Cultura*, Editorial Notícias.
- WATTERS, Malcolm (1999) *Globalização*. Oeiras. Celta Editora.
- WATTS, M. (2001) “Development ethnographies”, *Ethnography*, 2, pp. 283-300
- WOLF, Eric (2001) [1988], “Inventing Society”, *Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World*, Berkeley, University of California Press, 320-324 (edição original: *American Ethnologist*, 15,752-761).
- WRIGHT, Susan (1998) “Politization of “cultura”. *Anthropology Today* Vol. 14 (1), pp. 7-15.

YÚDICE, George (2004) *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*: Belo Horizonte, UFMG.

Fontes eletrônicas

http://www.unesco.org/culture/natlaws/media/pdf/bresil/brazil_decreto_44851_11_11_1_958_por_orof.pdf, em 15.09.13.

<http://whc.unesco.org/archive/convention-pt.pdf>, em 15.09.13.

<http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001055/105586e.pdf>, em 17.09.13.

<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=261>, em 17.09.13.

<http://acrdousilhao.blogspot.pt/>, em 12.11.13.

<http://fimi.pt/historia.html>, em 14.12.13.

<http://nordestecomcarinho.blogspot.pt/2013/02/braganca-coordena-projeto-pre-christian.html>, em 15.12.13.

http://museudamascara.cm-braganca.pt/PageGen.aspx?WMCM_PaginaId=27544, em 18.12.13.

<http://www.mascaraiberica.com/portugues/idioma1.html>, em 18.12.13.

<http://academiaibericamascara.org/>, em 08.01.14.

<http://www.progestur.net/pt/rim.html>, em 08.01.14.

<http://unesdoc.unesco.org/images/0001/000190/019056sb.pdf>, em 09.01.14.

<http://unesdoc.unesco.org/images/0009/000974/097476SB.pdf>, em 09.01.14.

<http://unesdoc.unesco.org/images/0005/000525/052505sb.pdf>, em 09.01.14.

<http://balbinamendes.com/>, em 12.01.14.

http://www.jornalnordeste.com/noticia.asp?idEdicao=246&id=10781&idSeccao=2268&Action=noticia#.UyXRv6h_tuk, em 12.01.14.

<http://www.progestur.net/pt/quemsomos.html>, em 21.01.14.